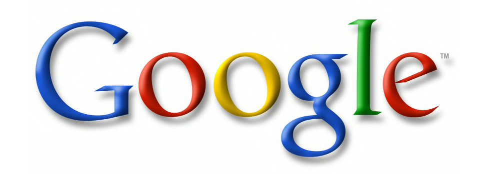


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

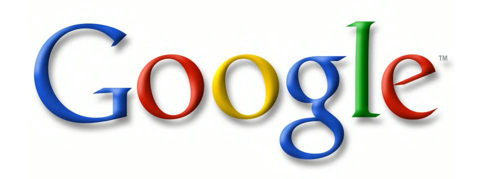
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

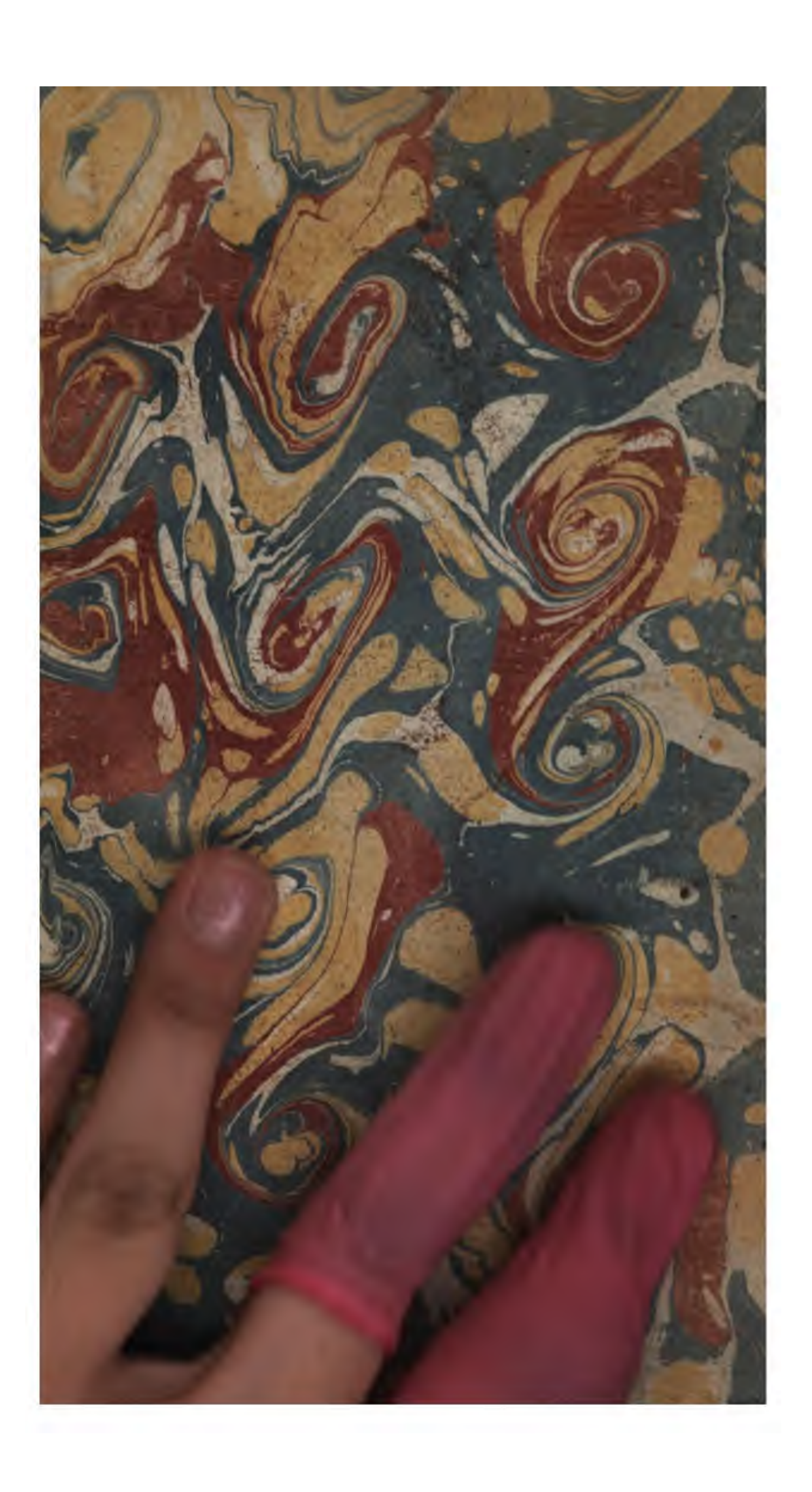
+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`




SE TAIRE ET FAIRE

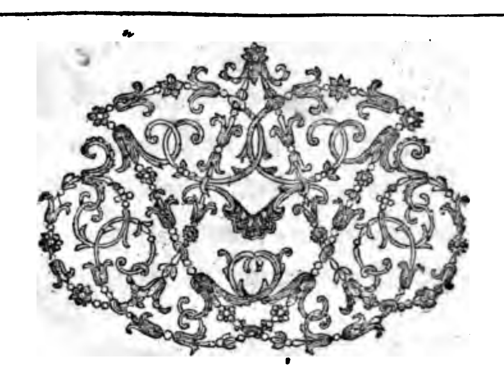


RECHERCHES PHILOSOPHIQUES,

SUR LA NÉCESSITÉ DE s'ASSURER PAR SOI-MEME DE LA VERITÉ; SUR LA CERTITUDE DE NOS CONNOISSANCES; ET SUR LA NATURE DES ETRES.

Par un Membre de la Societé Royale de LONDRES.

Fruſtra magnum expectatur augmentum in Scientiis ex ſuperinductione & inſitione novorum ſuper vetera: Sed inſtauratio facienda eſt ab imis fundamentis, niſi libeat perpetuo circumvolvi in orbem cum exili & quaſi contemnendo progreſſu.
BACON. *Nov. Org.* Aphor. *XXXI.*



A ROTTERDAM & à la HAYE,
Chez ALEX. JOHNSON.
M. D. CC. XLIII.

Vignaud

A
SA MAJESTÉ
FREDERIC III.

ROI DE PRUSSE, ELECTEUR DE BRANDEBOURG, DUC DE SILESIE &c. &c. &c.

IRE,

DE Votre Nom en tous lieux respecté,
Je ne pare point cet Ouvrage,
Pour le mettre à l'abri de la sévérité
Du critique Lecteur, qui ne doit son suffrage
Qu'à la Justesse & qu'à la Verité.

Je ne prens la liberté de dédier ces Recherches *à Votre Majesté que pour lui ren-*

429646

dre un homage plein du plus parfait devoument, & du plus profond respect; & me procurer le plaisir qu'il y a à contribuer aux Eloges qui sont dus à la Vertu. Une Epitre Dédicatoire me donne le droit de le faire. Que Votre Majesté, SIRE, *permette que j'en jouisse! S'il falloit avoir recours à ces expressions fines, recherchées, à ces tours ingenieux, delicats, brillans, que la Flaterie a épuisés, je n'aurois pas osé l'entreprendre. Mais il n'y a rien de si facile à faire que Votre Eloge,* SIRE. *Vous l'avez fait le premier; Vos Vertus l'ont préparé; Vos Actions en fournissent la matiere: Je n'ai qu'à repeter ce que Vous avez fait.*

Je n'ai qu'à dire, Que le premier soin de Votre Majesté en montant sur le Trone a été de remedier aux besoins de ceux de vos Sujets qui pouvoient être dans l'indigence; non, en leur donnant comme on fait en d'autres Etats, de quoi languir, mais en leur faisant fournir tout le necessaire au depens même des magazins & des déniers Royaux:

Que superieure par Ses Lumieres & par

Sa

Sa Justice, à l'indigne Politique qui ne cherche qu'à dégrader les Hommes en leur interdisant la liberté si justement due à l'usage de la Raison, Votre Majesté, qui sait que la Vérité perfectionne tout, que ce n'est que par Sa Recherche qu'on peut confirmer ce qui est bon & reformer ce qui ne l'est pas, autorise cette Liberté nécessaire, prévient de Sa Protection Royale ceux qu'Elle sait qu'ils recherchent sincerement la Vérité, & les encourage par des Etablissemens que le tumulte des armes ne Lui a pas fait perdre de vue.

Votre Majesté, SIRE, *aime la Vérité parce qu'Elle la connoit, & qu'Elle la connoit si bien, qu'Elle la distingue toujours sous quelque forme qu'Elle se présente. Si elle Lui plait sous les agrémens des Muses & des Graces, Votre Majesté ne l'aime pas moins lorsqu'elle paroit la Sphere, le Compas ou l'Equerre à la main; & Vous la préferez à tout, lorsqu'avec les Attributs de Themis, elle vient chasser la Fraude & l'Injustice.*

C'est à la Tyranie à craindre de comman-

dats l'exemple de l'Ardeur & de l'Intrépidité qui rendent une armée invincible. Toujours Magnanime, Bienfaisant au milieu de vos Conquetes, Protecteur plutot que Vainqueur des Peuples que Votre Majesté soumettoit à son Pouvoir: Ceux que Vous avez vaincus se félicitoient d'être devenus Vos Sujets; & ceux qui ne l'étoient pas, souhaitoient de le devenir. Né pour le Trone; au-dessus du Trone par Vos Vertus.

Que dire de ce Desinteressement si rare, de cette Générosité avec laquelle Votre Majesté a refusé les sommes considerables que l'Amour de ses Sujets venoit lui offrir! Que dire de ces Liberalités vraîment Royales envers Vos braves soldats, de cette Clemence qui pour tous les supplices dûs aux Traitres, s'est contentée de leur faire connoitre l'énormité de leur Crime! Que dire enfin de cette Prudence & de cette Moderation qui viennent de Vous faire terminer la Guerre, où, sans vouloir un plus grand amas de Lauriers, Votre Majesté conserve la fraicheur de ceux qu'Elle a ceuillis, sous les faisceaux d'Oliviers qu'Elle vient d'y joindre!

Je ne crains point les reproches que meritent ordinairement les faiseurs d'Epitres Dedicatoires. Cet Eloge est fondé sur des Faits. Il est d'autant plus Vrai & d'autant plus Glorieux pour Votre Majesté, qu'il n'est propre qu'à Elle. Mais si c'est l'ouvrage de Deux Ans, & dans un age où il est ordinaire d'abuser de son Pouvoir, quelle idée ne doit-on pas avoir de la Sagesse de Votre Majesté! Que ne doit-on pas esperer de la suite de son Regne! Fasse le Ciel qu'il soit d'une longue durée, afin qu'on voye longtems en Vous, SIRE, *le Model d'un Roi qui pouvant tout ce qu'il veut, ne veut que ce qu'il doit: D'un Souverain, Aimable par Sa Bonté, Admirable par sa Justice, Redoutable par sa Valeur: L'Amour de ses Sujets, l'Admiration des Etrangers, la Gloire de la Royauté.*

Ah! si j'avois & l'Art & le Genie
De bien choisir & de bien ajuster
Des mots nombreux, dont la belle harmonie
Formât des Vers tels qu'il faut pour chanter

EPITRE.

Tant de Vertus & de Faits Héroiques;
D'un ton brillant, en termes énergiques
Je chanterois, en élevant ma voix,
Un JUSTE ROI, qui par la Sœur d'ASTRÉE,
Dessus son Trone avec Lui reverée,
D'un Regne heureux fait anoncer les Loix:
Un ROI VAILLANT, qui dans ses Camps essuye
Comme un soldat, la peine & les hazards;
Qui d'une ville approche les ramparts,
Sans craindre plus les boulets que la pluye;
Qui de THEMIS prenant l'épée en main,
Sur l'ennemi fond comme un trait rapide;
Et des Guerriers & l'exemple & le Guide
A la Victoire indique le chemin:
Un JEUNE ROI, qui sait par excellence
Joindre le Gout à la Magnificence,
Dans ses Palais réunir les Plaisirs,
En s'y livrant les rendre plus aimables;
Mais si bien repousser leurs traits inévitables,
Dès qu'il s'agit sur les plus doux Désirs
A ses Devoirs d'assurer la Victoire,

Que

EPITRE

Que les Plaisirs jamais ne nuisent à sa Gloire.

J'ajouterois que la Gloire chez Lui,
N'est pas l'éclat que la Vanité donne,
Fantome vain, chimere fanfaronne,
Qui n'ayant pas la Vertu pour appui,
Tombe aussitot que la Vérité pure
Du faux brillant éclaire l'imposture.
Sa Gloire c'est que le titre de Roi
Est pris de Lui pour le nom d'un emploi
Dont chaqu'instant Le sollicite & presse
De s'acquiter, qu'Il en fait son devoir,
Qu'en cela seul, Il met tout son Pouvoir:
Voilà la Gloire où Son cœur s'interesse.
Mais à quoi bon le dirois-je! En effet,
On le voit bien par tout ce qu'Il a fait.
Je me tais donc sur sa Grandeur Royale;
Faché pourtant que ma verve n'égale
Le vif transport dont je suis animé
Pour un Héros si Valeureux, si Sage.

Que

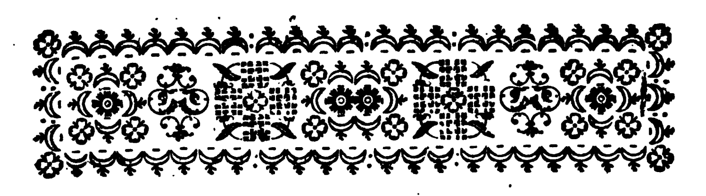
Que les Vertus qui L'ont formé
Admirent en Lui leur Ouvrage.

Je suis avec le zele le plus vif & le plus profond respect

SIRE

De VOTRE MAJESTE'

Le très-humble & très-obeissant Serviteur
SAINT HYACINTHE.



PRÉFACE.



UN Aveugle timide ne va pas vîte. Non ſeulement il ſonde avec ſon bâton l'endroit où il doit mettre ſon pied, mais il ſonde auſſi les environs pour s'aſſûrer d'autant mieux de la ſolidité & de la ſûreté du Terrain. On s'appercevra aiſément que j'ai fait comme cet Aveugle, & que, conformément au Titre de cet Ouvrage, je n'ai été qu'un *Chercheur*. Si dans le Sixième Livre on trouve un Syſtème ſur la Nature des Etres, ce n'eſt pas moi qui l'ai fait. Il s'eſt fait de ſoi-même & néceſſairement, c'eſt la ſeule manière d'avoir le Syſtème de la Nature.

On verra que, par la crainte de me tromper, je ſuis entré ſcrupuleuſement dans les moindres détails, que je ſuis revenu ſouvent & peut-être trop ſouvent à des Définitions & à des Principes qu'il ſuffit d'expoſer pour en convenir ; que j'ai diſcuté des idées attachées à des mots ſi communs, que ces diſcuſſions pourront déplaire à beaucoup de Lecteurs qui n'en ſentiront point alors l'utilité: Mais ayant remarqué, que la moindre idée acceſſoire fauſſement unie à un terme, eſt la cauſe d'une longue erreur; que les Définitions des mots les plus communs & l'attention qu'on y fait ſervent à reſoudre les

Queſ-

Questions les plus composées, à affermir les Verités les plus importantes, & que cependant ces Définitions & ces Principes sont précisément ce qu'on néglige au point qu'il paroit qu'on les ignore, ou qu'on les oublie; j'ai mieux aimé y revenir, peut-être plus qu'il n'étoit nécessaire, que de négliger de me les rendre si présens que je ne les perdisse jamais de vûë. Au fonds lorsque je les repéte, c'est ne dire que ce que les Lecteurs doivent se rappeller.

Négliger la connoissance des mots, & raisonner, c'est faire ce que feroit un homme qui ne sauroit pas la valeur exacte des chiffres & qui en feroit la somme; & c'est ce que font presque tous les hommes, sans en excepter ceux qu'on appelle Philosophes. Si on n'a pas négligé cette connoissance & qu'on n'y fasse pas attention, cela revient au même.

J'en citerai un exemple pris d'un Auteur qui n'est pas du commun. C'est d'un homme celèbre, c'est du Rival de NEWTON dans l'Invention du Calcul Differentiel.

Ce savant homme savoit bien sans doute, que le *Possible* étoit *ce qui peut être ou n'être pas effectué*; & qu'*opposé à l'Impossible* il signifie *ce qui n'implique pas contradiction.* Il savoit de même, que le *nécessaire absolu* est *ce qui ne peut pas ne point être.* Quoiqu'il n'eut peut-être pas assez refléchi sur la nature des idées, on ne doit pas le soupçonner d'avoir ignoré qu'*on ne peut avoir* l'*idée d'une chose impossible.* Cependant voilà ce qu'il dit dans un Ecrit envoyé au Journal de *Trévoux*. *On suppose tacitement que* DIEU *ou bien l'*Etre parfait *est possible, si ce point étoit encore démontré comme il faut*

faut, on pourroit dire que l'Existence de Dieu seroit démontrée géometriquement à priori, *&* *cela montre*, continue-t-il, *ce que j'ai dit, qu'on ne peut raisonner parfaitement sur des idées qu'en connoissant leur possibilité.*

Si cet habile homme eut fait attention qu'on ne peut avoir d'idée de ce qui est *possible* ou *nécessaire*, puisqu'on n'en peut avoir d'*une chose impossible*, que l'*Erreur* n'est qu'*une opération de l'esprit qui joint des choses qui ne se supposent pas nécessairement, ou qui en separe qui se supposent*; il auroit vû clairement que l'Existence de Dieu n'implique point de contradiction & qu'*en ce sens elle est possible*. Il auroit vû de plus que dans l'autre sens ou *le possible est pris pour ce qui peut être effectué*, l'existence de Dieu *n'étoit pas possible*, parce qu'*il étoit contradictoire qu'il y eut quelque Puissance capable de le produire*, & que, par conséquent, cette Existence étoit *nécessaire d'une nécessité absolue*, & il en auroit conclu qu'on en avoit la preuve Geometriquement *à priori.*

Voilà ce que fait l'inattention à la nature de nos idées & à la signification des Termes les plus communs. Ce n'est donc pas un assujettissement frivole que d'examiner avec une extrême recherche & les idées les plus simples & les termes les plus familiers. Il n'y a rien de frivole dans ce qu'on veut faire avec exactitude. C'est cette negligence des termes ou cette inattention à leur signification qui a produit & qui conserve toutes les erreurs, non seulement dans la Philosophie, mais encore dans les Religions & les diverses Economies Politiques. Bien discuter les termes qu'on employe, c'est éclaircir les idées sur lesquel-

PRÉFACE.

Corrigenda si qua sane visa vobis hic erunt,
Non ero stulte repugnans, aut amans prave mea,
Quin statim, culpanda delens, præbeam rectis locum.

TERENTIANUS MAURUS.

Ces Recherches sont le Fondement d'un autre Ouvrage dont elles seront bientôt suivies. Ce sont aussi des Recherches qui ont pour objet, *les Propriétés*, *les Droits*, *&* *les Devoirs* des Etres Moraux; *les Attributs*, *les Droits* *&* *les Devoirs* de Dieu; & en particulier, *la Nature*, *les Droits*, *&* *les Devoirs* de l'Homme.



RE-

RECHERCHES PHILOSOPHIQUES,

LIVRE PREMIER:

Obſervations & Remarques preliminaires.

Reflexions qui ont fait entreprendre ces Recherches, & comment on ſe propoſe de les faire.

I.

IL me ſemble que je ſai beaucoup de choſes, mais que mon ſavoir eſt confus; je ne vois pas trop ni la ſource, ni les liaiſons de ce que je ſai; eſt-ce là veritablement ſavoir? Il eſt vrai qu'il y a pluſieurs de ces choſes ſi peu importantes qu'il n'y a pas grand mal à ne les pas bien connoitre, puiſqu'il n'y en auroit pas même à les ignorer. Mais il y a d'autres choſes que je crois & d'autres que je ne crois pas, qui peuvent être pour moi d'une grande conſequence. Elles ſont la regle & le motif de mes actions, & de là depend mon bonheur. Ce bonheur après lequel j'aſpire ſans ceſſe, qui eſt l'objet de tous les mouvemens que je me donne, & dont toutefois je joüis ſi peu, que ma vie n'eſt qu'incertitude, inquietude, ennui, dans une miſerable circulation de plaiſirs, de vanités, & de peines: Eſt-ce l'état d'une Créature raiſonnable? Ne ſuis-je fait que pour avoir un vif déſir d'être heureux, avec l'impuiſſance de le devenir? J'aime à ſavoir, ſuis-je dans l'impoſſibilité de m'aſſurer de quelque choſe? ou mon ignorance & mon malheur ne ſont-ils point l'effet du mauvais uſage que je fais de ma raiſon?

I I.

JE veux être heureux, je veux croire, je veux raiſonner. Je n'agis que conformement aux idées que je me fais, ou que conformement aux impreſſions que je reçois. Ces impreſſions varient ſelon les circonſtances & l'etat où je me trouve. Si les idées ſont fauſſes, je ſuis dans l'erreur, & l'erreur peut rendre très-malheureux. Si je crois des choſes vaines ou ſuperſtitieuſes, je ſuis un ſot ou une dupe; ſi j'en neglige d'importantes & de neceſſaires, je ne ſuis pas ſeulement imprudent, je ſuis fou. Erreur, ſotiſe, imprudence, folie, ignorance, malheur, tout cela pourroit bien n'être qu'un abus de la raiſon; ce ſont diverſes eſpeces d'extravagances dont la principale eſt la negligence de s'en guerir.

I I I.

DE s'en guerir? Mais le peut-on? Depend-il de moi d'être plus heureux & plus eclairé? J'avoüe qu'il me ſemble qu'oüi. Je ſens que je puis m'eclairer d'avantage ſur pluſieurs choſes que j'ignore ou que je ne connois que confuſement & qui pourroient ſervir à mon bonheur: & je le ſens ſi bien, que c'eſt de ce ſentiment que naiſſent les reproches que je me fais en tant d'occaſions où je cômmets des fautes ſi nuiſibles à mon bonheur, ſoit en ne faiſant pas ce que je devrois faire, ou en faiſant ce que je ne devrois pas. Car puiſque je me fais des reproches, il faut qu'il ſoit en mon pouvoir de ne pas meriter de m'en faire. Je ne puis être coupable que par ma faute. S'il ne dependoit pas de moi de faire autrement, je n'aurois point à me plaindre de moi-même. Il n'y auroit point lieu ni aux reproches ni aux remords.

I V.

MAis mon extravagance paroit-elle plus en quelque choſe qu'à l'egard du bonheur même qui eſt l'objet de tous mes deſirs & de toutes mes actions? Je veux être heureux; ſai-je ce qu'il me faut pour l'être, ſai-je ce que je dois faire pour le devenir?

Je sai en general, qu'il faut que je sois non seulement exempt de peine & d'ennui, mais qu'il me faut encore des sentimens agréables. J'en ai souvent éprouvé de tels dans ce qu'on appelle *les plaisirs de la Vie*, & même dans des desseins & des occupations où mon imagination me flatoit de l'espoir de tant de plaisir, que cet espoir même etoit un plaisir. Mais helas! j'ai trouvé que la possession de beaucoup de chôses souhaitées avec passion, poursuivies avec inquietude, obtenües avec peine, non seulement ne me rendoit pas plus heureux, mais me devenoit même insipide & facheuse.

A l'egard de ce qu'on appelle *les plaisirs de la vie*, il est vrai que j'y ai trouvé des sensations agréables, qui me rendoient heureux pour le tems qu'elles duroient, mais leur durée etoit courte. Ce sont des sensations qu'on peut avoir dans un mélange de peines, & que peut eprouver une ame distraite d'ailleurs & cruellement agitée.

Le bonheur ne seroit-il donc point different du plaisir? Ne seroit-ce point un etat permanent de joïe & de sérénité, que les traits de la fortune, ni la violence des passions ne font qu'effleurer & ne troublent jamais? Et le plaisir ne seroit-il point une sensation passagere qui n'exclut ni l'ennui; ni l'inquietude & qui est souvent suivie & des regrets & des remords?

Si cela etoit, ce qu'on appelle *les plaisirs de la vie* ne pourroient jamais faire un etat heureux; & l'empressement à se les procurer marqueroit en ceux-mêmes qui en joüiroient moins de bonheur que de misere.

V.

IL n'y a gueres d'homme qui ne croye qu'il seroit très-heureux, s'il pouvoit ajouter à ce qu'il a, quelque chose qui lui manque & qu'il souhaite. Si donc on disoit à un homme, choisissez pour être heureux celui de tous les biens de la vie que vous voudrez & vous l'aurez. Voulez-vous la santé, la force, la beauté, les graces, aimez-vous mieux les richesses, la faveur, voulez-vous la réputation, ou pre-

prefererez-vous les charmes de l'amour ? Choisissez, voyez celui de tous ces biens que vous croyez le plus propre à votre bonheur. Cet homme choisiroit sans doute selon l'état de souffrance & de privation où il se trouveroit. Malade & foible, il ne demanderoit que la santé & la force; Pauvre ou avare, il demanderoit les richesses; Delaissé ou ambitieux, il voudroit la faveur; Vain ou difforme, il souhaiteroit la beauté & les graces. S'il étoit deshonnoré ou orgueilleux, il envieroit la gloire d'une belle réputation ; & s'il etoit passionnément amoureux, il croiroit que rien ne manqueroit à son bonheur, lorsqu'il seroit passionnément aimé de ce qu'il aime.

Mais il ne faudroit pas beaucoup de tems, ni beaucoup de reflexion pour se convaincre qu'aucun de ces biens en particulier ne rend l'homme heureux. La santé quoique le plus grand de tous, paroit moins un bien à ceux qui en joüissent qu'elle ne leur paroit la privation d'un mal: c'est plutot un etat propre au bonheur, qu'un bonheur même. Ajoutons-y les richesses qui semblent le plus grand des biens après la santé. Mais quel nombre de gens ne voit-on pas malheureux & très-malheureux avec la santé & les richesses. Faisons donc plus, donnons à cet homme tous ces biens & y ajoutons même celui qui paroit seul les valoir tous. Donnons-lui la santé, la force, la beauté, les graces, la réputation, les douceurs de l'amour, & de plus la Souveraine Puissance: Faisons-le Roi d'un vaste & florissant Royaume. Faisons-le Roi de toute la terre, qu'il voye des quatre parties du monde les peuples empressés apporter leurs hommages & leurs dons au pié de son throne; voila un beau coup d'oeil. Sera-t-il heureux? Non. A moins qu'il ne sache user de toutes ces choses, selon leurs convenances avec le but auquel il voudroit les rapporter. De sorte qu'il faudroit encore à cet homme le secret de faire de toutes ces choses l'usage convenable à son vrai bonheur, sans quoi elles ne seroient pas des biens pour lui. Le bonheur de l'homme n'est donc pas dans les choses exterieures, & si elles y contribuent ce n'est que par l'usage que la raison en fait faire pour leur veritable but.

V I.

VI.

JE suis donc bien coupable de négliger cette raison & bien fou de pretendre à être heureux, si j'ignore ce que je suis, ce que je puis & ce que je dois être pour le devenir. Je n'aspire qu'à être heureux, & pour me le rendre j'agis en aveugle; je me laisse aller à des impressions fortuites, à des préjugés inspirés par des passions dereglées, par l'education, par l'exemple. L'opinion des autres est ma regle, je les méprise & je les crains. Je me rends malheureux pour passer pour heureux dans leur esprit. Je m'abandonne au train ordinaire des choses que j'entends condamner par ceux-mêmes qui le suivent, & je m'y abandonne sans avoir examiné si le bien que je perdrois en ne m'y conformant pas, n'est pas un mal & souvent un très-grand mal en comparaison du bien que je me procurerois en agissant autrement. Pour travailler veritablement à mon bonheur ne dois-je pas voir avec certitude le terme, la nature & le degré de bonheur que je puis esperer des choses qui sont l'objet de mes désirs ou qui doivent l'être. Ne puis-je avoir une idée du vraï bonheur & de ce qui peut me le procurer? Ou ne m'arrivera-t-il dans l'espoir de la felicité que ce que les Poëtes ont feint d'IXION amoureux qui n'embrassa qu'une nuée au lieu d'une Déesse.

VII.

LA Verité par laquelle je veux aller au bonheur & sans laquelle je ne puis en effet m'assurer d'un bonheur veritable, est-elle si aisée à trouver? Puis-je la connoitre par moi-même? Mais par qui donc la connoitrois-je? Un autre peut-il la connoitre pour moi? Il a beau la connoitre, s'il la connoit & que je ne la connoisse pas, il est certain que je ne la connois pas. Un autre peut m'assurer que ce qu'il me dira est vrai, & je puis le croire. Mais *ce sera croire que ce qu'on me dit est vrai* & non pas *connoitre qu'on me dit vrai.* Pour que je me fie à un autre il faut que j'aye raison de m'y fier, autrement j'agis comme un imprudent ou comme un imbecille. Or pour que j'aye raison de m'y fier, il faut que je sois sûr qu'il a lui-même raison, c'est-à-dire, qu'il a la verité de son coté.

Comment puis-je juger qu'il a la verité de ſon coté, ſi je ne connois pas quels ſont les caracteres de la verité, & par conſéquent ſi je ne ſuis pas en etat de connoitre la verité par moi-même? Pour que je ſois ſûr qu'un homme penſe juſte, il faut que je ſache ce qu'il penſe & que ce qu'il penſe eſt vrai. Il faut donc que je connoiſſe que ce qu'il dit eſt vrai, avant que je juge qu'il penſe juſte & que je decide que je dois m'en fier à lui. Or quand je connois que quelque choſe eſt vrai, qu'un autre le croye ou ne le croye pas, cela ne fait rien, la choſe n'en eſt pas moins vraye pour moi, ni moins vraye en ſoi ſi je ne me ſuis pas trompé. Et ſi d'autres ſe ſont trompés dans ce qu'ils me diſent, fuſſent-ils cent mille hommes & l'euſſent-ils crû de pere en fils depuis le commencement du monde & même de toute eternité, ſi cela etoit poſſible, la choſe n'en ſera pas plus vraye, & je n'en ſerai pas moins dans l'erreur, ni moins malheureux de la croire, ſi cette erreur eſt nuiſible à mon bonheur.

Il me paroit en effet ou qu'on peut s'aſſurer de la verité ou qu'on ne peut s'en aſſurer. Si on ne le peut, je ne dois rien croire & pur Automate me laiſſer aller aux impreſſions des objets qui m'environnent, joüet perpetuel des circonſtances où je me trouverai, ou de la circulation des humeurs qui me feront mouvoir; le parler chez moi ne doit plus être regardé que comme un ramage qui n'exprime que des ſons, & dès lors je ne ſuis plus un Etre actif, je ne ſuis plus qu'un Etre paſſif, incapable de raiſonner, de vouloir & d'agir. Mais je ne puis changer la nature de mon être, par laquelle il me ſemble que voulant neceſſairement mon bien-être, je puis choiſir librement les moyens de me le procurer, & que je veux & que j'agis par moi-même, parce que je ſuis un Etre actif. Se laiſſer aller eſt même un action, c'eſt un effet de la volonté. De ſorte que c'eſt agir que de ſe laiſſer aller aux impreſſions des objets, aux circonſtances, aux paſſions.

Si l'on peut s'aſſurer de la Verité, pourquoi ne le pourrois-je pas comme un autre? N'a-t-elle pas des marques qui nous aſſurent d'elle? Il faut bien qu'elle en ait, car à quoi la connoitroit-on, & alors qui m'empechera de la connoitre dès que j'aurai appris à la diſtinguer?

VIII.

VIII.

DESCARTES commence sa methode par cette proposition, *le Bon-sens est la chose du monde la mieux partagée.* Cela paroit d'abord un paradoxe, mais ce que DESCARTES ajoute pourroit bien faire croire que ce n'en est pas un. *Le Bon-sens est la chose du monde la mieux partagée*, dit-il, *car chacun pense en être si bien pourvû, que ceux-mêmes qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose, n'ont point coutume d'en desirer plus qu'ils n'en ont. En quoi il n'est pas vraisemblable que tous se trompent, mais plutot cela temoigne, que la puissance de bien juger & distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme* le Bon-sens, ou la Raison, *est naturellement égale en tous les hommes; & ainsi, que la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voyes, & ne considerons pas les mêmes choses.* Un autre peut avoir l'esprit plus vif, plus pénétrant, plus attentif, il pourra avoir moins de préjugés & plus d'ardeur: mais tout cela ce n'est que des dispositions avantageuses pour connoitre la Verité, cela ne suffit pas. *Ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon*, ajoute DESCARTES, *mais le principal est de l'appliquer bien. Les plus grandes ames sont capables des plus grands vices aussi bien que des plus grandes vertus: & ceux qui ne marchent que fort lentement peuvent avancer beaucoup davantage, s'ils suivent toujours le droit chemin, que ne font ceux qui courent & qui s'en éloignent.*

Pour m'inspirer de l'ardeur dans la recherche de la Verité, je n'ai qu'à me bien convaincre que *la sureté de mon bonheur dépend de la certitude de mes lumieres.* Cela n'est pas difficile. Un peu d'attention sur moi-même m'en persuadera aisément; & si je reconnois de bonne-foi mon ignorance & mes miseres, l'envie que j'ai d'être heureux me fera sans doute chercher avec ardeur les moyens de m'éclairer.

A l'égard des préjugés, il ne tient qu'à moi de les écarter, il ne faut être pour cela ni SAMSON ni HERCULE. Je ne veux pas même les combattre ces prejugés avec lesquels je vis depuis si longtems.

Je veux les quitter ſans peine, ou qu'ils ſe diſſipent d'eux-mêmes. Je vivrai avec eux comme j'ai vecu juſqu'à preſent. Il ſuffit que je me ſouvienne, qu'ils ne m'ont rendu heureux tout au plus que par intervalle, qu'ils ne m'ont ſouvent donné que des eſperances vaines & de veritables regrets, & qu'ils me laiſſent effectivement dans un état d'ennui, d'inquietude & de beſoin. Je les quitterai comme de faux amis qu'on ne voit que pour la néceſſité du commerce & qu'on abandonne toujours dès qu'on a quelque choſe de mieux à faire que de les voir, qu'on reconnoit leur perfidie ou qu'on en trouve de veritables dont la probité répond de la conſtance. Je n'ai donc qu'à regarder mes prejugés pour ce qu'ils ſont, & qu'à *prendre la ferme reſolution de ne me rendre qu'à l'Evidence.* Ce ſera le moyen de les diſſiper ou de les quitter ſans peine.

Maintenant tout eſt prejugé pour moi, faute d'avoir employé une méthode qui m'aſſurât, par l'Evidence, de la certitude de ce que je crois ſavoir & connoitre. Mon ſavoir n'eſt que confuſion d'idées, melange peut-être d'erreur & de verité, mais d'où je ne puis diſtinguer la verité de l'erreur; ainſi la verité même ſi j'en crois quelqu'une, n'eſt pour moi que prejugé. Mais je m'affranchirai ſans doute de la tyrannie & des piéges de l'erreur, ſi je prends la ferme reſolution *de ne me rendre qu'à l'Evidence, ſans m'embaraſſer des conſequences, ſans m'inquieter ſi ce qu'elle exigera que j'admette eſt contraire ou non à ce que je prends pour mes interêts, ou aux choſes que je crois, ou que je ne crois pas.* Mon interêt veritable eſt ſans doute de connoitre la valeur des choſes & les avantages que je puis en tirer. Mes opinions non plus que celles des autres ne ſont point une regle de verité. C'eſt au contraire par l'évidence de la verité que je dois rectifier mes opinions & me preſerver de la fauſſeté de celles des autres.

Pour les avantages de l'eſprit, ils ne prouvent point que je ne pourrai pas m'aſſurer de la verité auſſi ſurement qu'un autre. Ils prouvent ſeulement que cet autre y pourra faire & plus facilement & plus rapidement de plus grands progrès que moi.

J'ai la vuë foible, je dois me mettre à portée de bien

bien voir les objets & n'en juger qu'après les avoir bien examinés; mais parce que j'ai la vuë foible dois-je ne point me servir de mes yeux ou m'en priver entierement pour me faire conduire par un autre? Il n'y a personne qui ne me jugeât digne des petites maisons : En prenant les précautions necessaires je serai toujours plus sûr de ce que je verrai par moi-même que de ce que je ne verrois que par les yeux d'autrui. Je ne pourrois même juger que j'ai raison de me confier à ceux à qui je croirois de meilleurs yeux qu'à moi, si je n'avois verifié que les objets qu'ils m'auroient dit être tels lorsque je ne les voyois que confusément, etoient tels en effet qu'ils me le disoient. De sorte que je me serois ainsi assuré que leurs yeux sont bien meilleurs que les miens. Mais quand j'aurois fait cette experience, quand je leur aurois trouvé de si bons yeux en cent occasions, qui m'assurera qu'ils ne pourront pas se tromper dans la cent & unieme? Je n'aurois que des probabilités & non la certitude du contraire: Tel qu'un aveugle s'assure avec son bâton de l'endroit où il doit marcher pour aller surement, & qu'à force d'avoir battu les mêmes sentiers, il y va d'un pas si ferme qu'il ne tombe point ni ne s'égare jamais; tel un homme qui cherche la verité doit toujours la chercher avec le secours de l'evidence. Ne rien admettre pour verité que ce que l'evidence l'obligera d'admettre, & se la rendre si familiere par tant d'Actes réïterés qu'elle lui soit toujours presente.

C'est ainsi qu'un homme d'un esprit médiocre ira plus loin & plus surement, qu'un autre qui comptant sur ses propres forces & suivant les lumieres d'autrui, pretendra faire beaucoup de chemin.

Je me souviens d'un brouillard qui s'étendit sur Paris en 1732. Il etoit si épais qu'un homme qui avoit de fort bons yeux ne reconnut point l'endroit où il etoit. Il le demanda à un homme que le hazard lui fit rencontrer parce qu'il pensa se heurter contre lui. Vous êtes, lui dit cet homme, auprès de Saint Victor. Je me suis donc bien égaré, reprit le premier, je croyois aller au quartier de Richelieu où je demeure, & je ne sai comment je ferai pour m'y rendre, ne distinguant point les ruës tant le brouil-

lard eſt épais. Dites-moi où vous voulez aller, lui dit l'autre, je vous y conduirai. L'homme égaré nomma ſa ruë & indiqua ſa maiſon, ſon guide l'y mena directement, & ce Guide etoit un Aveugle.

Non, non, il ſe pourroit bien faire que ce ne ſeroit pas tant l'eſprit que la methode qui nous feroit ſurement connoitre la Verité. L'eſprit eſt pour l'embeliſſement; il lui faut de l'imagination & des fleurs, & ſouvent ce qui n'eſt que plauſible lui paroit juſte. La methode eſt pour la découverte du vrai, il n'y faut que de l'attention, peut-être même de la lenteur, beaucoup de mefiance juſqu' à ce qu'on ſoit bien aſſuré de la verité, & enſuite beaucoup de courage pour la ſuivre.

I X.

TOut le monde convient que les Mathematiques ſont des ſciences certaines; pourquoi les ſciences qui ne ſont pas hiſtoriques n'auroient-elles pas le même avantage? Je conçois qu'il peut y avoir differens degrés de probabilité, mais peut-il y avoir differens degrés d'evidence? Ce qui eſt vrai en Mathematique eſt-il plus vrai, que ce qui eſt vrai en Morale,en Ontologie,en Logique & en Metaphyſique? Pourquoi les verités de ces ſciences ne pourroient-elles être auſſi evidemment demontrées, puiſqu'en effet la Mathematique n'eſt au fonds qu'une claſſe de vérités Metaphyſiques dont celles de l'Ontologie ſont une autre claſſe. En general les verités fondamentales de toutes les ſciences, ont-elles d'autres fondemens que celles de la Metaphyſique dont pluſieurs arts même tirent les raiſons de leur perfection.

L'Evidence eſt le propre de la Mathematique, je le veux. Mais eſt-ce le propre de la ſeule Mathematique? Le commun des hommes & même des Mathematiciens le croyent; mais c'eſt une opinion ſans fondement, deſavoüée d'excellens Mathematiciens qui n'ont pas borné leur eſprit à la ſeule contemplation de l'Etenduë.

Pretendre que l'Evidence n'eſt le propre que de l'Arithmetique, de la Géometrie ou de l'Algebre, n'eſt-ce pas attribuer à ces ſciences ce qui ne doit l'être

l'être qu'à la maniere dont on les etudie & qu'à la methode qu'on y employe ? Les Mathematiciens joüissent du privilege si justement & si necessairement dû à l'amour de la verité, ils la cherchent sans aucun motif plus pressant que celui de la bien connoitre, & nul inconvenient ne les engage à la taire ou à l'abandonner. Loin de vouloir persuader par l'art dangereux que la Rhétorique enseigne, ils ont cru que la verité, belle par elle-même, n'avoit besoin que de paroitre telle qu'elle est, & qu'elle perdoit toujours plus qu'elle ne gagnoit par les ornemens dont on vouloit l'embellir : ils n'ont donc cherché qu'à démontrer, c'est-à-dire, à parler à l'esprit & non à l'imagination. Asservis aux regles austeres d'une exacte Logique, ils commencent par s'assurer de l'idée precisément attachée à un terme, de ce terme ils deduisent une proposition, ils tirent des consequences aussi certaines que la proposition même: parce qu'elles y sont si necessairement contenuës qu'elles deviennent elles-mêmes de nouvelles propositions pour de nouvelles consequences. Et comme s'ils craignoient que l'Erreur se cachât sous l'assemblage des phrases, ils separent par des titres les definitions d'avec les propositions, les propositions d'avec les consequences ou corollaires; ainsi du reste. Mais qui m'empeche de me mettre dans un etat où la seule verité soit determinément mon objet, & de chercher à la decouvrir avec toutes les précautions des Géometres. Ne puis-je pas définir mes termes ainsi que les Mathematiciens définissent les leurs? Etablir mes principes sur les définitions, & déduire les consequences qui sont renfermées dans ces principes, pour les faire servir elles-mêmes de principes à de nouvelles consequences? En un mot, ne puis-je pas m'appliquer à une pure récherche de la Verité, sans me proposer ni d'hypothese à établir, ni de these à prouver, & sans vouloir autre chose, si non, que par la seule necessité, par la seule force de l'évidence, toutes les propositions naissent les unes des autres, par des consequences qui n'ayent d'autres sources que des *principes d'Identité*, c'est-à-dire, *des principes tirés de la definition des choses ou des noms, tellement que le contraire implique contradiction?*

Si

Si je ſuis cette methode & qu'il ſoit poſſible de connoitre les verités de l'Ontologie & de la Morale qui en reſulte & d'où dépend principalement mon bonheur; il me ſemble que je pourrai m'aſſurer de beaucoup de verités importantes avec autant de certitude qu'on peut s'aſſurer de quelque verité mathematique que ce ſoit & que je le ſuis de ma propre exiſtence, puiſque les principes qui m'aſſurent de la vérité de ma propre exiſtence, lorſque je l'examine par le raiſonnement, ne ſont que des principes tels, que le contraire implique contradiction, & que les conſequences qu'on en tire ſont telles, que le contraire ſeroit contradictoire & par conſequent abſurde.

Un avantage que j'aurai d'ailleurs dans cette recherche, c'eſt, que j'eviterai l'illuſion qu'on ſe fait ordinairement lorſqu'on cherche à prouver quelque choſe qu'on croit vrai, ou du moins qu'on a envie de croire & de trouver tel. Ici je ne chercherai rien qu'à voir ce qui eſt, ſans ſavoir ce que je trouverai; en un mot je ne ſerai qu'un *chercheur*. Heureux ſi je trouve & que je puiſſe faire une collection de verités utiles. Mais plus heureux, ſi après en avoir trouvé de telles je m'y conforme ſi exactement, que me les rendant toujours préſentes, elles ſoient la regle immuable de ma conduite. En effet ſi quelque folie eſt au deſſus de celle de négliger la connoiſſance de ce qui me convient, c'eſt celle de ſavoir que je néglige cette connoiſſance, & de ne pas faire ce que je dois pour me la procurer. La connoiſſance n'eſt que le moyen d'être heureux. *Savoir ce que je dois faire & ne le pas faire, ne ſeroit que me rendre plus coupable, & par conſéquent plus malheureux.* Ce ne ſeroit qu'augmenter mes remords & les reproches que j'aurois à me faire & que je me ferois malgré moi.

X.

JE ne puis pas dire que je ferois donc mieux de ne point m'appliquer à connoitre ce que je dois faire. Que le parti le plus ſage eſt de m'abandonner au hazard. Ce ſeroit abandonner l'objet, en abandonnant

nant le moyen. Ce feroit le parti d'un imbecille ou d'un défefperé.

Que diroit-on d'un homme qui expofé aux fatigues & aux perils d'une dangereufe navigation briferoit fa Bouffole & fon Gouvernail pour s'épargner la peine de trouver le port & les rafraichiffemens dont il auroit befoin? C'eft l'image d'un homme qui ne veut point fe fervir de la raifon.

Si l'Erreur pouvoit me rendre heureux, il feroit inutile de chercher la Verité; mais fi l'Erreur peut me rendre heureux, ce n'eft que quelquefois & pour peu de tems. Or je voudrois bien un bonheur durable, un etat où l'inquietude ne vint point troubler ma tranquillité, & où la raifon ne vint point condamner mes plaifirs; fi même dans l'impuiffance d'affurer mon bonheur par la connoiffance de la Verité, je ne pouvois être heureux que par l'illufion, encore faudroit-il chercher quelle forte d'illufion feroit la plus propre à mon bonheur. Ainfi je ne ferois conduit au choix de l'Erreur même que par le moyen de la Verité. Mais fi la Verité peut me faire diftinguer quelle forte d'illufion eft préférable à une autre, ne me fera-t-elle pas connoitre elle-même, combien fes fecours font préférables à ceux de l'illufion? Il ne faut fans doute que la chercher avec foin & s'y conformer avec courage. Et pour cet effet il faut non feulement que je n'admette pour vrai que ce que l'évidence me forcera d'admettre; mais dans la crainte que l'habitude des préjugés ou la force des paffions n'affoibliffent l'impreffion de la verité la plus evidente, il faut après m'en être bien perfuadé y reflechir fi fouvent qu'elle me devienne familiere, & qu'elle foit ainfi toujours prête à vaincre la paffion ou le prejugé qui voudroient l'obfcurcir. Je me flate peut-être trop, il n'importe, il faut l'effayer, illufion pour illufion, celle-ci, fi c'en eft une, ne me paroit ni la plus mauvaife, ni la plus dangereufe. Si l'homme doit être raifonnable, on peut dire que la nature ne nous fait qu'enfans, l'age vieillards, la Philofophie feule raifonnables.

eclair à contrebalancer sa chûte, & une frayeur violente & subite qui s'empare de toute la capacité de l'ame fait faire des choses auxquelles on ne se seroit jamais porté par la raison, ou qu'on n'auroit pas si bien executées par la reflexion que par le transport vehement qui les fait faire. Ce n'est pas que l'Ame ne sente ce qui se passe & que la volonté n'agisse, mais on peut dire qu'elle est uniquement déterminée par le sentiment, sans que le raisonnement y ait part d'une maniere bien distincte, ce qui doit être. Le raisonnement reflechi est lent & les besoins sont pressans.

Ceci ne regarde que le bien-être ou la conservation de l'Etre Physique, c'est-à-dire, du Corps. L'Etre Spirituel, c'est-à-dire, ce qui pense dans l'homme, ce qui a ses plaisirs, ses besoins particuliers, & ce qui doit même perfectionner l'Instinct, n'auroit-il pas aussi des sentimens prevenans pour la connoissance de la Verité & des actions morales d'où dependent sa satisfaction, son bien-être, & souvent le bonheur des créatures qui l'environnent? L'ordre de la nature qui a si bien pourvu aux besoins du Corps, auroit-il manqué de pourvoir aux besoins de ce qui paroit dans l'homme si superieur à tout ce qui ne pense pas, que ce qui ne pense pas n'interesse que par rapport à ce qui pense. N'y auroit-il pas un sentiment prévenant, un Instinct pour ce qui regarde le bien Moral si superieur au bien Physique. Cet Instinct ne feroit-il pas plus utile, puis qu'outre qu'il contribueroit au bien-être de celui qui s'y livreroit & reciproquement à celui des autres, c'est qu'il est même vrai de dire, sur tout à l'egard de l'homme, que si l'Instinct Moral n'aidoit & ne perfectionoit l'Instinct Physique, ce dernier deviendroit assez inutile & ne repondroit que très-imparfaitement au but même de la conservation de l'espece. Il seroit donc bien avantageux qu'à ces gouts prévenans qui portent l'homme, pour ainsi dire machinalement, à se procurer ce qui peut contribuer à sa conservation & à son bien-être Physique, la nature eut joint des dispositions prevenantes qui par l'attrait du plaisir même le portassent à la perfection de l'Etre Moral par la connoissance de la verité, afin que de même

même que l'instinct physique prévient la lenteur du raisonnement qui souvent n'auroit pas rémédié au mal, de même dans une infinité de cas qui regardent & le bien-être physique & les devoirs moraux, un instinct pour la verité prévînt la lenteur du raisonnement ou le sophisme des passions.

C'est aussi ce qui paroit établi dans l'ordre de la nature. L'enfant ne parle pas encore, qu'il veut voir & connoitre. Il montre par son inquietude & par son attention, qu'il trouve du plaisir à acquerir des idées. Il ne sait pas ce que c'est que la Verité, mais il la cherche comme il fait le lait qu'il veut boire & qu'il ne connoit pas. Cette inquietude, cette envie d'acquerir de nouvelles idées dure toute la vie de l'homme. Il est si naturellement porté à connoitre, qu'il sent du plaisir à examiner des choses même qui paroissent tout à fait inutiles à son etat.

Mais si un Etre sensible est capable de sentimens qui le determinent pour ainsi dire aveuglément, il ne peut rien connoitre que par les differences qui distinguent les choses les uns des autres, ce qui suppose une comparaison d'idées, de la reflexion, & une regle pour juger de la verité. Cette regle ne peut être que l'évidence qu'on suit encore comme par instinct, puisqu'on la suit souvent sans avoir précisément examiné en quoi elle consiste. C'est ce qu'on voit dans les jeux des enfans mêmes ainsi que dans leurs discours. Ils comparent, ils cherchent, soit par l'expérience, soit par le raisonnement; mais ils sont toujours déterminés par l'évidence. Dès qu'elle se presente à leur portée, ils la suivent sans savoir son nom, Cela se voit encore dans l'histoire de presque toutes les inventions qui regardent les Arts. On y apprend, que les Inventeurs ont été des gens sans étude, ignorans dans la théorie des mechaniques, mais qui conduits par l'instinct qu'excitoit l'experience ou le hazard, ont trouvé ce que la Théorie des Mathematiciens n'a fait qu'expliquer ou tout au plus que perfectionner dans quelques arts. Aussi PLATON assure conformément à une observation de SOCRATE, que si on interroge sur les principales verités de la Morale & de la Géometrie un jeune homme qu'aucune éducation n'ait instruit, ni gâté,

ce jeune homme répondra précisément ce qui est conforme à la verité.

XIII.

MAis si le sentiment & l'experience nous assurent qu'il y a dans l'homme un Instinct Moral, si je puis me servir de cette expression, plus fort encore & plus avantageux sans comparaison que l'Instinct Physique, le sentiment & l'experience nous apprennent aussi par malheur, que ce qui auroit dû perfectionner les bonnes dispositions de la nature a servi à les corrompre. Que ces bonnes dispositions accompagnées de passions qui auroient dû les animer pour les elever au point de leur perfection, en ont été detournées par ces passions mêmes, & que la puissance active de l'homme qui n'auroit dû employer la faculté de distinguer le vrai d'avec le faux que pour assurer son bonheur, s'en est au contraire servi pour le séduire & l'écarter loin du but de la nature, qui selon l'expression d'un Ancien, ne parle que le langage de la sagesse,

Nunquam aliud natura, aliud sapientia dicit.

JUVENAL.

Ainsi l'erreur, l'excès, & l'injustice se sont établies dans le monde. L'amour de la verité s'est bornée aux vraisemblances, loin de l'écouter dans le langage de la nature, on n'a plus écouté que l'erreur dans le langage des passions. On a seulement donné le nom de la verité à son ennemie, & l'homme imbecille s'en est contenté. Revetuë de ce nom, on embrasse l'erreur des autres, ou si on la rejette & qu'on le lui refuse, ce n'est que pour en revêtir la sienne propre. Ainsi corrompant jusqu'aux plaisirs auxquels l'instinct physique le porte, l'homme outre tout & se fait de nouveaux besoins pour se procurer de nouveaux plaisirs, quoique l'experience lui apprenne que les plaisirs du corps suivent la mesure de ses besoins naturels, & que quand on les excite, c'est epuiser ses forces, alterer la santé & se procurer souvent de très-grands maux. Ainsi s'entêtant du probable qui peut être faux, ou même de l'absurde qu'il croit vrai, l'homme s'eloigne d'autant plus de la verité qu'il a plus de talens pour la connoitre, parce qu'il em-

employe ces talens à soutenir le parti qu'il a pris & que diverses passions s'interessent souvent à maintenir. L'imagination est une des principales causes de ces égaremens. Cette faculté si capable de contribuer au bonheur de l'homme ou d'en faire le malheur, cette faculté qui releve ou qui diminüe les biens présens, qui du passé & de l'avenir se fait des plaisirs ou des peines, s'occupe ordinairement à détourner l'esprit de la verité qu'il cherche, en lui presentant un faux merveilleux dont il est éblouï. L'esprit méconnoit alors le vrai merveilleux & ne trouve plus rien de beau que ce qui n'est pas naturel. C'est ainsi que les mets les plus sains deviennent insipides pour un palais gâté par le pernicieux assaisonnement des ragoûts; c'est ainsi que l'imagination fait perdre à l'homme le gout du vrai bonheur par le faux qu'elle y substitue & que, d'accord avec les passions qu'elle excite & l'erreur qu'elle entretient, les bonnes dispositions de la nature se pervertissent.

XIV.

Tout ceci suppose, que l'homme ne soit pas un pur Automate qui n'a pas plus de pouvoir sur ses pensées ou sur ses actions qu'un horloge pour avancer ou retarder ou pour marquer exactement les heures, mais que l'homme est veritablement un *Etre moral*, c'est-à-dire, un *Etre actif*, cause efficiente de ses determinations & maitre de refuser ou de prendre un parti dans tous les cas où il n'y a point d'impossibilité de prendre un parti contraire. Mais dans cette supposition, il faut convenir que malgré les avantages qu'il a reçus de la nature, il a bien des obstacles à surmonter, puisqu'il n'est pas seulement sujet à l'erreur en tant qu'homme, mais qu'il y est doublement exposé en tant que tel homme. Sa formation, sa naissance, son éducation, son âge, son païs, ses parens, ses connoissances, ses etudes, ses emplois tout peut lui être une cause d'erreur, tout est communément un piege à ses passions & à sa crédulité, au lieu de lui être un secours pour la connoissance de la verité & pour la pratique de la vertu ainsi que cela pourroit être. Il n'a pas seulement à

surmonter l'impulsion du temperament, les préjugés de l'enfance & de l'education, l'erreur des sens, les passions des differens âges, les traces profondes que font l'imitation & la coûtume, & à s'elever au dessus de la fortune, de la crainte, de la fausse honte, de l'injustice des hommes; les qualités mêmes qui sont aussi aimables qu'estimables, telles que l'amour de la patrie, la soumission à ceux qui gouvernent, la tendresse & le respect pour ses peres & meres, la docilité pour ses maitres, l'estime pour la vertu, l'esprit & les talens, la reconnoissance pour les bienfaits, la compassion pour ceux qui sont persecutés, l'amitié, la modestie, la pieté même, toutes ces choses peuvent être des entraves qui empêchent d'aller à la verité, & pour les personnes bien nées qui n'ont pas fait assez d'attention au respect qu'ils lui doivent & à l'intérêt particulier qu'ils ont de s'assurer d'elle independamment de toute autre consideration, ces entraves sont aussi fortes & aussi préjudiciables, que la paresse, la presomption & l'aveuglement volontaire le sont pour d'autres personnes.

XV.

EN effet quelle difference y a-t-il entre *fermer les yeux à la verité*, ou *s'en rapporter aux autres?* Quelle difference y a-t-il entre *ne pas vouloir prendre la peine de la chercher*, & *recevoir pour vrai ce que les autres disent?* Quelle difference entre *décider sans evidence qu'on connoit la verité par ses propres lumieres*, ou *decider sans evidence que d'autres la connoissent & qu'il faut être de leur sentiment?*

Je suis né sous un tel climat, donc *ce qu'on y dit est vrai.*

Je dois aimer & honorer mon pere, donc *il connoit la verité.*

Mon maitre etoit un Docteur & son sentiment etoit tel, donc *tous les Docteurs qui n'en sont pas se trompent.*

Je crains de m'égarer en cherchant la verité, donc *je l'ai trouvée.*

Il ne faut pas être très-habile, ni avoir beaucoup etudié la Dialectique, pour s'appercevoir que ces argumens là ne sont pas concluans. Leur simple exposition

position en fait sentir le ridicule. C'est pourtant ainsi que raisonnent interieurement tous les jours des personnes qui passent pour avoir beaucoup d'esprit & de sagesse, & sur quoi elles se determinent.

XVI.

L'Objection la plus plausible & par conséquent le Sophisme le plus dangereux est celui qui vient de la modestie, si bienséante à tous les hommes & qui porte sur tout à la défiançe de soi-même. Quand on jette les yeux sur toutes les sectes qui ont divisé tant de gens habiles & qui faisoient profession de la recherche de la Verité, *Puis-je présumer que tant de gens ayent cherché la verité sans la trouver, que mes peres & mes maitres l'ayent ignorée & que je la découvre?*

Qui suis-je en comparaison de tous ceux qui ont examiné & qui ont cru les choses qu'on m'a enseignées? Ai-je plus d'esprit que toute une Secte ou que toute une Nation? Quand j'aurois plus d'esprit & de savoir que le plus habile de tous les hommes, ce qu'on ne peut penser sans une presomption que le plus vain de tous les hommes ne pourroit avoüer sans rougir, j'aurai toujours la pluralité contre moi. Faut-il donc que je croye, que non seulement j'ai plus d'esprit, mais que j'ai encore mieux trouvé que personne? Cela seroit aussi presomptueux que ridicule & qu'insoutenable.

Je ferai donc mieux sans doute de penser de mes maitres plus avantageusement que de moi, d'adopter leurs sentimens & d'employer ma raison à m'en convaincre plutôt que chercher à les examiner.

Ceci peut être le langage de la modestie, mais c'est aussi celui de la paresse, du prejugé & même de l'injustice à l'egard de soi-même, comme c'est ordinairement un langage de récrimination, de malignité & de défaut d'evidence dans ceux qui le tiennent contre les autres; & dont la conclusion si elle étoit juste ne tendroit qu'à la conservation des erreurs les plus monstrueuses. Car quelles erreurs, quelques monstrueuses qu'elles ayent été, n'ont pas été adoptées par des sectes de Philosophes & quelques unes par des Nations entieres. On approuve la recherche de la verité, on la loüe. Peut-on faire autrement? On s'en pique soi-même & on sent bien

 que

que l'homme eſt fait pour elle. Mais tel eſt notre orgueil & notre injuſtice qu'on ne l'approuve dans les autres qu'à condition qu'ils trouveront que nous avons raiſon, & s'il arrive que leurs recherches les écartent de nos ſentimens, plus ils auront d'avantages contre nous, plus nous les accuſerons de préſomption & de témérité. C'eſt la moindre vengeance que notre orgueil s'en prepare.

XVII.

POur ſentir le danger de cette pretendüe modeſtie & la fauſſeté du raiſonnement qu'elle fait faire, on peut remarquer, que ſi ce raiſonnement eſt bon, il n'y a que le premier homme ou les premiers hommes, s'il y en a eu pluſieurs premiers à la fois, ainſi que quelques uns le prétendent, qui ayent été en droit de rechercher la verité, & de décider en quoi elle conſiſtoit; encore faut-il qu'ils l'ayent fait de concert entre eux, ou chacun d'eux ſeparément de concert avec ſa femme. Car dans la ſuppoſition que le genre-humain ait commencé par pluſieurs premiers hommes, comme ils etoient également premiers, l'un n'avoit aucun droit ſur l'autre, il n'y avoit donc aucune ſubordination, ainſi chacun avoit un droit égal de raiſonner & de faire ce qui lui plaiſoit, & la femme en tant que créature raiſonnable, avoit autant de droit de raiſonner à ſa maniere que l'homme à la ſienne. Or ſelon l'argument que nous examinons, quelques opinions que chacun de ces peres ait debité à ſes enfans, quelques oppoſées qu'elles ayent été à celles des autres, & quelques douteuſes même qu'elles paruſſent à la raiſon de leurs enfans, ou contraires à leur experience, chaque enfant a dû recevoir pour vrayes celles de ſon pere, puiſqu'il n'eut pû ſans préſomption ſe croire plus raiſonnable.

Que ſi la Mere eut penſé autrement que le Pere, on demande ce que les enfans auroient dû faire? Auroient-ils pû ſans préſomption s'eriger en juges de leur Pere & Mere, condamner l'un, donner gain de cauſe à l'autre, ou peut-être les condamner tous deux? Quel parti prendre? Auroit-il fallu que les Filles euſſent embraſſé les ſentimens de la Mere & les

fils ceux du Pere, ainsi qu'on l'a vû autre fois stipuler en France & qu'on le stipule encore en d'autres païs au sujet même de la Religion? Mais en bonne-foi, n'est-ce pas se moquer de la verité, que de décider de ce qu'on doit croire en consultant le sexe dont on est? Et la methode de ce Juge dont parle RABELAIS, qui decidoit par le hazard des dez du bon droit des parties, n'étoit-elle pas aussi bonne pour rendre justice, que celle de juger de la verité par la difference du sexe? Deux personnes de sentimens opposés qui veulent s'unir & persister cependant chacun dans les sentimens de ce qu'ils appellent la verité, pourront convenir, pour lever un obstacle à leur union, que les fils suivront les sentimens du Pere & les filles ceux de la Mere; mais qui ne voit que cette convention n'est l'effet que de la passion & de l'esprit de parti, puisqu'elle n'est propre qu'à satisfaire à l'amour de parti & non à l'amour de la Verité. On a vû en Angleterre des personnes de differens partis connus sous les noms de WHIGS & de TORIES stipuler la même chose avant leur mariage. Or on demande si en pareil cas les enfans peuvent sans presomption ne se pas croire obligés de regler leurs sentimens selon la convention de leur Pere & Mere, & si les Pere & Mere sont en droit de les obliger à s'y conformer? Le fils d'un Anglois par exemple, qui par la convention faite entre son Pere & sa Mere a été élevé dans le parti des WHIGS, manque-t-il à la modestie si bienséante à tout homme, à l'amour & au respect qu'un enfant doit à ses Pere & Mere, est-il enfin un presomptueux, lorsque deputé au Parlement, il s'applique à examiner si ce que les TORIES y veulent faire passer est plus juste que ce que les WHIGS y prétendent, & que trouvant que le parti des derniers a tort, il fortifie de sa voix le parti des TORIES; ou fait-il mieux si, crainte de trop présumer de soi & de manquer à ce qu'il doit à ses Pere & Mere, à ses precepteurs qu'on a choisis exprès, & au parti où il a été élevé, il appuie sans examen toutes les prétentions des WHIGS?

XVIII.

SI le Pere & la Mere ne font point de fentimens oppofés, ils éleveront tous leurs enfans dans les mêmes fentimens, c'eft-à-dire, qu'ils feront conjointement ce que dans le cas précedent chacun d'eux n'auroit fait que féparément, le Pere à l'égard des fils, la Mere à l'égard des Filles. Ainfi les enfans feront tous élevés dans le même parti; & fi ces enfans plein de refpect & de déférence pour leurs parens ont reçu leurs fentimens pour vrais, parce qu'ils ne pouvoient fans préfomption, fe croire capables de decouvrir ce que leur Pere & Mere n'auroient pas découvert, il n'eft pas plus fûr qu'ils ont pris le parti de la veritè, qu'il n'eft fûr dans le cas précédent, que les filles ont raifon de fuivre le parti de la Mere & les fils celui du Pere. Dans lequel cas il eft pourtant certain, que les uns ou les autres font dans l'erreur.

Que cette famille multiplie fi fort qu'elle foit contrainte de fe divifer en plufieurs colonies, & que chaqu'enfant, pour éviter la préfomption, ait adopté avec la même déférence le fentiment de fes Peres, il eft évident que, quoiqu'un million d'hommes eut adopté ce fentiment, ce ne feroit cependant point le fentiment *d'un million d'hommes*, mais feulement *le fentiment d'un feul adopté par un million*. Ainfi le nombre de ceux qui l'auroient reçu ne feroit d'aucun poids pour le faire préferer à celui d'un autre homme qui feroit feul de fon fentiment. De même fi tous les hommes etoient venus de quatre, huit ou dix chefs de famille, qui auroient eu chacun des fentimens differens de ceux des autres, & que ces fentimens euffent été ainfi adoptés par chacun de leurs enfans, ces dix fentimens qui diviferoient tous les hommes, ne vaudroient pas plus que le fentiment d'un feul, puifque chaqu'un de ces dix fentimens ne feroient en effet que le fentiment d'un feul homme, & qu'entre le fentiment d'un feul homme & le fentiment d'un feul homme l'adoption fans examen ne met aucune difference. D'ailleurs fi les fentimens où mes peres m'ont élevé ne font pas

venus jusqu' à moi sans alteration depuis le premier de mes peres, c'est-à-dire, depuis le commencement du monde, quelqu'un de mes grand peres a donc osé changer les sentimens de ses peres, ainsi les sentimens qu'on m'a fait adopter sont les sentimens d'un présomptueux qui manquant au respect dû à ses peres, à ses maitres, s'est cru plus habile que toute sa nation, plus eclairé que tant de milliers d'hommes qui avoient cru & qui croyoient encore les sentimens qu'il osoit rejetter & auxquels il a été assez témeraire pour en substituer d'autres qui ont eté reçus. Sans pousser plus loin ces suppositions qui ne servent qu'á faire voir que les sentimens des Pere & Mere ne sont point une regle de verité & qu'ainsi sans présomption, sans manquer au respect qui leur est dû, on peut & on doit même examiner ce qu'ils nous disent, on sait que la diversité des sentimens qui partage les hommes ne s'est pas établie ainsi.

XIX.

QUelques uns prétendent qu'un seul premier homme, Pere de tout le Genre-humain, a communiqué à ses premiers enfans la connoissance de la verité; aucune corruption n'avoit encore obscurci sa raison; il voyoit les choses telles qu'elles sont. Mais, soit que nos premiers peres ayent eté ainsi instruits par leur Pere commun, ou que dans le premier âge du monde, ce *siecle d'or* si vanté par les Poëtes, l'erreur des passions, l'education, l'exemple, & surtout les faux Docteurs n'eussent pas corrompu dans l'homme cet instinct moral, qui n'attend pas le secours du raisonnement pour s'assurer de la verité, ce sentiment prévénant qui fait par exemple qu'un païsan voyant un Tableau juge qu'il a été fait par un Peintre; il faut convenir que si la verité a regné parmi les hommes sans melange d'erreur, son regne a été de peu de durée.

XX.

QUand & comment la diversité des opinions s'est répanduë dans le monde, & quelles sont les

miers raisonneurs se sont fait écouter avec une grande admiration & que cette admiration a produit trois effets differens. Ou elle les aura fait regarder comme des hommes d'un esprit superieur auxquels les autres auront cru devoir se soumettre; ou elle aura excité l'envie de quelques uns qui se seront appliqués à combattre ces premiers Philosophes & à se faire aussi des admirateurs par de nouvelles doctrines qui n'auront pas manqué dans un tems ou dans un autre de se faire des partisans; ou cette admiration aura excité les plus raisonables à faire aussi usage de leur raison, & selon la route qu'ils auront prise, ils auront fortifié l'opinion des autres ou en auront répandu de nouvelles. Mais personne n'a plus contribué à la multiplicité des opinions que les Poëtes qui, à ce qu'on dit, ont été en même tems les premiers Théologiens, & rien n'a plus contribué à étendre ou à conserver l'erreur, que la Tyrannie de ceux qu'un esprit de domination a porté à se rendre les maitres des Nations. Les uns & les autres, d'accord pour assujettir les hommes, n'ont songé qu'à leur faire oublier qu'ils l'étoient, ou qu'à entretenir dans une si basse erreur ceux qui y etoient tombés d'eux-mêmes. *Homo, cum in honore esset, non intellexit : comparatus est jumentis insipientibus, & similis factus est illis* *. Les fictions des Poëtes, leurs expressions toujours figurées, la pompe ou l'agrément de leurs descriptions, l'art & l'harmonie des Vers, auront fait perdre le goût de la simple verité & courir à un faux merveilleux que le vulgaire aura d'autant plus admiré qu'il le trouvoit moins comprehensible.

Omnia enim stolidi magis admirantur, amantque
Inversis quæ sub verbis latitantia cernunt;
Veraque constituunt, quel belle tangere possunt
Aures, & lepido quæ sunt fucata sonore.

LUCRET. Lib. I.

La grandeur de ceux qui s'assujetissoient les autres hommes faisant tout craindre & tout esperer de leur puissance, aura fait recevoir comme justes les Loix qu'il

* Pseaume 48.

qu'il leur aura plû d'établir, & reverer comme vrayes les Doctrines qu'il leur aura plû d'approuver, quoique pour l'établissement des unes & l'approbation des autres on ait moins consulté la justice & la verité que des vuës politiques. Ainsi loin de chercher à élever l'homme par la connoissance de la verité, on n'a souvent cherché qu'à profiter de ses passions & de ses dispositions à l'erreur. On a gouverné les hommes précisément comme les nourrices font les petits enfans, moins en leur inspirant l'amour de leur devoir par la perfection de la raison, qu'en flatant leurs passions favorites par l'esperance de les satisfaire, & qu'en les intimidant non seulement par la crainte du chatiment, mais par celle de divers phantomes & par le recit de divers contes dont on effraye leur imagination. C'est ce qui a fourni à LUCRECE le sujet d'une comparaison qui lui a plû si fort qu'il l'a repeté dans trois livres des six que nous avons de lui: „ *Ainsi que dans l'obscurité*, dit ce Poëte, „ *les Enfans ont peur & s'effrayent de tout, ainsi nous craignons souvent en plein jour des choses qui ne sont pas plus à craindre que celles que les enfans s'imaginent & dont ils s'épouvantent.* Sur quoi il ajoute, *que ce n'est ni la lumiere du Soleil ni la clarté du jour qui doivent chasser de notre ame la crainte & les ténèbres, mais la raison & la nature des choses mêmes.*

Nam veluti pueri trepidant, atque omnia cæcis
In tenebris metuunt; sic nos in luce timemus
Interdum nihilo quæ sunt metuenda magis quam
Quæ pueri in tenebris pavitant, finguntque futura.
Hunc igitur terrorem animi, tenebrasque necesse est,
Non radii solis, nec lucida tela diei
Discutiant, sed naturæ species, ratioque.

LUCRET Lib. 2. 3. & 6.

C'est ainsi que la diversité d'opinions s'est répanduë, qu'elles ont obscurci la verité, qu'elles se sont maintenuës malgré le sentiment interieur qui fait ressort contre elles, & qu'après s'être parées du nom de la verité elles se sont fait passer pour elle & l'ont fait elle-même passer pour l'erreur. C'est du moins ce qui

qui paroit assez fondé sur la nature de l'homme & sur le raport de l'Histoire. Ainsi c'est faute d'oser s'elever jusqu' à la verité par l'évidence, que *l'opinion dispose de tout*, qu'*elle fait la beauté, la justice & le bonheur qui est le tout du monde, qu'on ne voit presque rien de juste ou d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat; trois degrez d'elevation du Pole*, ajoute PASCAL* *renversent toute la Jurisprudence; un Meridien decide de la verité, ou peu d'années de possession; les Loix fondamentales changent, le Droit a ses Epoques, plaisante justice qu'une Riviere ou une Montagne borne! Verité au deçà des Pyrenées, Erreur au delà.*

XXIII.

ENfin c'est une chose de fait, qu'il y a un grand nombre d'erreurs qui ont cours, puisqu'il y a un grand nombre de sentimens tous differens, non seulement à l'egard des questions plus curieuses qu'importantes de la Physique, mais encore, à l'égard des verités de la Metaphysique & de l'Ontologie, d'où dependent les principes de la Morale & même la certitude des raisonnemens qu'on peut faire en Physique.

Que chacun de ces sentimens a des Sectateurs qui le regardent comme vrai: que quelques uns même ont des Nations entieres qui les soutiennent.

Qu'il n'y a point de Secte qui n'ait ses Docteurs, ses Professeurs, ses Defenseurs & même des transfuges qui en quittant d'autres Sectes peuvent être regardés comme des gens qui ont aimé la verité, qui l'ont cherchée, qui ont surmonté les prejugés, & qui n'ont changé de parti qu' avec connoissance de cause.

Que chaque parti imagine, que ses Docteurs sont plus eclairés, plus amis de la verité, & du moins aussi honnêtes-gens que ceux des Sectes opposées: Que les nations les plus polies, celles où les sciences & les Arts sont les plus cultivés, ne sont pourtant point quelquefois celles où la verité & la vertu sont le plus sincerement aimées. Les Physiciens en sont les Philosophes. On y cultive principalement les sciences vaines & souvent dangereuses, telles que l'Eloquence

* Pensées de M. Pascal, art. xxv. p. 156.

quence & la Poësie. Et si on s'attache à quelques autres plus solides, l'ostentation de l'esprit, que la vanité cherche à faire briller souvent même aux depens de la verité, fait assez voir qu'on cherche plus à paroitre savant qu'à l'être en effet, & que le but de plaire l'emporte sur celui de s'instruire. Sans parler des *Indiens* & des *Egyptiens* qu'on regarde avec assez de fondement comme les premiers maitres des Arts & des Sciences, & d'où cependant les erreurs les plus grossieres, à ce qu'on pretend, se sont repanduës par tout le monde. Y a-t-il eu des Nations plus polies que les *Grecs* & les *Romains*, & chez qui les Sciences & les Arts ayent eté plus cultivés? Cependant quelle confusion d'idées? quelle varieté de sentimens? par conséquent, que d'erreurs n'ont pas regné chez ces peuples si savans & si policés. La *Grece* avoit presqu'autant de Legislateurs que de Villes, & les Loix de ces Villes etoient presqu'aussi differentes que leur situation. Ces peuples avoient-ils bien determiné la regle du juste & de l'injuste? Que d'erreurs dans leur Religion, & dans leur Morale, aussi bien que dans leur Physique. *Les Romains* ont-ils fait un meilleur usage de leur raison? Echos des *Grecs*, ils n'ont fait que les imiter, & plus puissans qu'eux, ils n'ont fait peut-être que pousser plus loin la corruption. Le tems vertueux de la Republique Romaine n'a pas été celui des *Cæsars* où les Sciences & les Arts fleurissoient & où l'on se piquoit de cette urbanité si vantée, de cette fleur de discours, *urbanitas, sermonis festivitas.* S'il y a eu quelques vraïes vertus parmi les Romains, c'est dans le tems que leurs Consuls, ne se faisoient pas une honte d'avoir des durillons aux mains.

Et caperet fasces a curvo Consul aratro,
Nec crimen duras esset habere manus.

OVID. Fast. lib. 3.

Ils n'étoient pas savans, ils ne faisoient point de Livres, peut-être même n'en avoient-ils point à lire, mais ils ecoutoient plus la voix interieure de la verité, l'instinct moral qui les portoit à ce qui etoit

juste

juste; & les Romains devenus plus savans & plus polis écoutoient d'avantage leurs passions & les sophismes de leur pretendu bel esprit.

XXIV.

OR on demande, si un *Romain* ou un *Grec*, non un CICERON ni un DEMOSTHENE, mais un homme de l'esprit le plus commun, auroit mal fait de s'appliquer à une recherche impartiale de la verité, & s'il auroit merité qu'on lui eût dit, vous êtes un téméraire & un presomptueux: Croyez-vous donc avoir plus d'esprit que tant de grands hommes dont la reputation illustre *Rome* ou *Athenes*? Croyez-vous avoir plus de sagesse & de prudence que vos Peres, plus de savoir & d'habileté que vos Maitres? Pouvez-vous sans un orgueil ridicule & une presomption insoutenable examiner les sentimens, que toute votre Nation approuve? Avez-vous plus d'esprit vous seul que tout le Senat & l'Aréopage, & si l'on n'a pas encore trouvé la verité, vous flatez-vous d'avoir une pénétration à laquelle elle n'échapera pas?

Des gens dont la réputation n'est pas mediocre diroient, que ceci n'auroit eté qu'une vaine déclamation, propre à conserver l'erreur & à détourner l'homme du dessein le plus loüable de la vie. Dessein si conforme à la nature d'un être intelligent, que l'exécution en est pour lui d'un devoir indispensable. Ils diroient, que ce *Grec* ou ce *Romain* ainsi accusé d'une témérité & d'une presomption insoutenable auroit refuté ce beau raisonnement en disant; Qu'il ne pretendoit rien si non être homme, & faire en cette qualité ce que tout homme pouvoit & devoit faire. Le P. MALBRANCHE diroit, (1) Quil *n'y a point d'esprit, si petit qu'il soit, qui ne puisse en meditant decouvrir plus de verités que l'homme du monde le plus eloquent n'en pourroit deduire.* Et DESCARTES pretendroit (2), *Que la verité expliquée par un esprit mediocre devroit être plus forte que le mensonge fut-il maintenu par les*

(1) De la Recherche de la Verité, liv. 2. chap. 8.
(2) Lettres de Des Cartes, l. 2. lett. 13.

les plus habiles gens qui fussent au monde: (1) Que *rien ne nous eloigne plus du chemin de la verité que d'etablir certaines choses comme veritables, qu'aucune raison positive mais notre volonté seule nous persuade. Si je m'abstiens*, diroit-il, *de donner mon jugement sur une chose, lorsque je ne la connois pas avec assez de clarté & de distinction, il est évident que j'en use fort bien, & que je ne suis point trompé; mais si je me determine à la nier, ou assurer, alors je ne me sers pas comme je devrois de mon Libre Arbitre, & si j'assure ce qui n'est pas vrai, il est évident que je me trompe; même aussi, encore que je juge selon la verité, cela n'arrive que par hazard, & je ne laisse pas de faillir, & d'user mal de mon Libre Arbitre: Car la Lumiere naturelle nous enseigne, que la connoissance de l'Entendement doit toujours préceder la détermination de la volonté.* NICOLE (2) remarqueroit, que les hommes *se remplissent la memoire d'une infinité de choses fausses, obscures & non entendües, & raisonnent ensuite sur les Principes sans presque considerer ni ce qu'ils disent, ni ce qu'ils pensent*; que cela vient de ce que *le peu d'amour qu'ils ont pour la verité, fait qu'ils ne se mettent pas en peine, la plupart du tems, de distinguer ce qui est vrai de ce qui est faux*: qu'*ils laissent entrer dans leur ame toute sorte de discours & de maximes*: Qu'*ils aiment mieux les suposer pour veritables, que de les examiner*: que *s'ils ne les entendent pas, ils veulent croire que d'autres les entendent bien.* Il ajouteroit, qu'*on croit qu'il y a de la honte à douter & à ignorer*; & qu'*on aime mieux parler & decider au hazard, que de reconnoitre* qu'on *n'est pas assez informé des choses, pour en porter jugement*, & c'est là ce qu'il regarderoit comme des effets de la *vanité* & de la *presomption*, & ce qu'il appelleroit un jugement *téméraire*, c'est-à-dire, un jugement qui fait admettre pour veritable *une chose vraie en soi*, lorsqu'*on n'a pas néanmoins eu assez de raison* de

(1) Lettres de Des Cartes, T. II. dans une Reponse pour *More*.

(2) *La Logique, ou l'Art de Penser*, contenant, outre les Regles communes, plusieurs Observations nouvelles propres à former le jugement. Cinquième Edition, revüe & de nouveau augmentée, à Paris chez G. des Prez, 1683. in 12. p. 471.

de la croire veritable. LOCKE (1) diroit, qu'il ne se faut point faire une affaire d'abandonner ou de suivre l'autorité de qui que ce soit ; que la Verité doit être l'unique but, qu'il faut la suivre sans aucune prevention & sans se mettre en peine si quelqu'autre a suivi ou non le même chemin, & *j'espere*, continueroit-il, *qu'on ne me taxera pas de vanité, si je dis que nous ferions peut-être de plus grands progrès dans la connoissance des choses, si nous allions à la source, je veux dire, à l'examen des choses mêmes, & que nous nous fissions une affaire de chercher la verité en suivant nos propres pensées, plutôt que celles des autres hommes, car je crois que nous pouvons esperer avec autant de fondement de voir par les yeux d'autrui, que de connoitre les choses par l'entendement d'autrui.* DESCARTES pretendroit même, que ce *Grec* ou ce *Romain*, tel qu'on l'a supposé, auroit été d'autant plus raisonnable en cherchant par sa propre raison à s'assurer de ce qui est vrai, que (2) *la perception est la seule regle de ce qu'on doit affirmer ou nier.* Parce qu'*on peut prendre pour regle generale, que les choses que nous concevons fort clairement & fort distinctement, sont toutes vraïes, mais qu'il y a seulement quelque difficulté à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement.* (3) Et le P. MALBRANCHE, conformément au sentiment de *Saint* AUGUSTIN, assureroit, que si cet homme n'avoit jugé des choses que par les idées pures de l'*Esprit*, qu'il eut évité avec soin *le bruit confus des Créatures, & que rentrant en lui-même* il eut écouté *son Souverain Maître dans le silence de ses sens & de ses passions*, il eut été *impossible* qu'il fût tombé *dans l'erreur.* „ La veri„ té, dit *Saint* AUGUSTIN, parle interieurement „ dans

(1) *Essai Philosophique concernant l'Entendement humain*, où l'on montre quelle est l'étendüe de nos connoissances certaines, & la maniere dont nous y parvenons, par M. *Locke*. traduit de l'Anglois par M. Coste. 2. Edition revüe, corrigée, & augmentée de quelques additions importantes de l'Auteur, qui n'ont paru qu'après sa mort, & de quelques Remarques du Traducteur. A Amsterdam, chez P. Mortier, 1729 in 4. pp. 505.

(2) Des Cartes Lettres, T. Lett. derniere.

(3) Discours de la Methode.

„ dans le fond de nos pensées à la raison qui „ la consulte; elle est de tous les païs, elle parle „ un langage qui n'est pas composé de sons ni de „ syllabes, qui n'est ni Hebreu, ni Grec, ni La- „ tin, ni de quelqu'autre païs que ce soit, mais „ qui est également intelligible à tous les hommes „ qui veulent l'écouter ": *Intus in domicilio cogitationis, nec Hebræa, nec Græca, nec Latina, nec barbara veritas, sine oris & linguæ organis, sine strepitu syllabarum* (1).

XXV.

ON pourroit penser que les raisonnemens qui serviroient dans la supposition précédente à disculper le *Grec* ou le *Romain* de presomption, ne serviroient de rien pour nous qui avons des lumieres plus epurées sur la Religion, & sur la Morale, & plus perfectionnées à l'egard des Sciences Physiques. On avoüe, que nos avantages sont sans comparaison au dessus de ceux des *Grecs* & des *Romains*. Mais n'y a-t-il point d'yvroïe parmi notre bon grain, la verité chez nous est-elle toujours libre de toute idée accessoire d'Erreur? La voyons-nous si clairement que nulle passion, nul doute ne l'obscurcisse? A en juger par nos guerres, nos procès, par nos disputes & nos mœurs, la difference de nos Loix & de nos Coutumes, on a lieu de croire qu'elle ne fait pas plus d'effet chez nous qu'elle en faisoit chez les peuples que nous reconnoissons en avoir eté privés. Sommes-nous plus gens de bien? Sommes-nous plus heureux? Ce doit être là l'effet de la connoissance de la Verité, sans quoi il est moins utile de l'avoir que de la chercher, puisque sa possession seroit inutile & que sa recherche pourroit être un amusement. Mais autant qu'il est vrai, que nous sommes heureux quand nous sommes heureux, autant est-il vrai que nous ne pouvons être heureux que par ce qui peut causer notre bonheur, & que notre bonheur dépendant de la nature de notre Etre

(1) Confess. Lib. I. Ch. 3.

Etre, & de celle de tout ce qui s'y rapporte, nous ne pouvons savoir ce qui peut nous rendre heureux, ni par consequent travailler à notre bonheur ou à diminuer nos miseres, qu'autant que nous savons ce que nous sommes, & que nous conoissons ce qui nous convient. Il resulte de là que la connoissance de la verité est necessaire à notre bonheur, & que comme nous n'agissons jamais que pour être heureux nous le serons toujours à proportion que nous connoitrons la verité. Pourquoi donc ne l'est-on pas plus dans les païs où on pretend qu'elle est si connuë, qu'on l'a été dans ceux où elle a été ignorée? C'est, ou que nous sommes des hommes plus foibles qu'eux, & sur lesquels les passions ont plus d'empire, puisqu'elles nous égarent malgré le secours de la verité que nous avons & qu'ils n'avoient pas; ou que notre façon de connoitre les choses vrayes que nous croyons, fait qu'elles ne sont pour nous que ce qu'étoient les choses fausses qu'ils croyoient. Il n'y a nulle raison de dire, que nos passions sont plus fortes que celles qui ont regné chez les *Grecs* & chez les *Romains* où elles ont causé tant d'injustices & de violences; mais il y en a beaucoup à croire, que nous abusons du mot de *connoitre*, quand nous nous vantons de connoitre la Verité. Il ne faut pas s'y meprendre. On peut croire une chose vraie sans la connoitre, comme on croit une chose fausse sans la connoitre, & c'est ne croire alors la verité que comme on croit l'erreur. Il y a seulement cette difference, qu'on ne croiroit pas l'erreur si on la connoissoit, au lieu qu'on croiroit bien plus parfaitement & plus vivement la verité, puisqu'alors la croïance iroit à la conviction fondée sur l'evidence. *Connoitre* suppose *une idée claire & distincte de la chose connüe*; *Croire* signifie seulement *juger qu'une chose est vraye sans la connoitre*. Ainsi *connoitre* c'est *voir & juger*; & *croire* c'est *juger sans voir*. Si donc on n'a pas examiné les verités que nos Peres ou nos Maîtres nous ont enseignées, & que nous ne les croyons que parce qu'ils nous ont dit sans aucune demonstration que telles & telles choses étoient vrayes, nous ne croyons alors la verité que comme nous croirions l'erreur s'ils nous l'avoient enseignée.

C'est

C'eſt ne croire la verité que par préjugé, ce qui eſt une maniere de la croire auſſi indigne de l'amour qu'on lui doit, qu'infructueuſe pour ceux qui la croyent ainſi; puiſque c'eſt ne la croire que comme on croit l'erreur. Or juger qu'une choſe eſt vraye, le fut-elle effectivement, mais n'en juger que ſur les mêmes fondemens qu'on jugeroit qu'une choſe effectivement fauſſe feroit vraye, il eſt manifeſte que c'eſt ſe mettre non ſeulement au hazard de ſe tromper, & de croire également l'un & l'autre, mais que c'eſt encore priver la verité des avantages qu'elle doit avoir au deſſus de l'erreur, & lui faire perdre la force qui doit la faire triompher. Si donc on ne connoit pas la verité quand on ne fait que la croire, & ſi la croire ſimplement fait qu'elle n'a pas plus de force que l'erreur qu'on croit vraïe, il eſt aiſé de voir pourquoi des Nations aſſez heureuſes pour croire des choſes vraïes, feroient en même tems aſſez malheureuſes pour n'en tirer aucun avantage.

X V I.

L'Homme tend ſans ceſſe à ſe rendre heureux & ſe détermine toujours ſelon l'impreſſion de l'objet qui lui preſente un plus grand bien. L'homme en tant qu'homme, eſt par tout ſujet à des paſſions qui le portent à aimer des objets, ou à ſe complaire dans des ſentimens qu'elles lui repreſentent comme des cauſes de bonheur. Elles ont inventé la Rhétorique pour toucher, & le Sophiſme pour ſeduire, & plus elles ſont vives, plus elles ſont éloquentes. On ne peut leur reſiſter ſans une force ſupérieure, & cette force ne peut venir que du même principe qui les met en mouvement, c'eſt-à-dire, que de l'idée d'un bonheur qu'elles nous feroient perdre lequel eſt ſuperieur à celui qu'elles nous préſentent, & en faveur duquel elles nous ſollicitent. Ainſi on ne peut combattre une paſſion que par une autre, ou que par une raiſon qui nous faſſe juger que le bonheur dont une paſſion nous flatte n'eſt qu'un égarement, toujours d'autant plus oppoſé à notre vrai bonheur, que l'amorce en eſt plus douce. Quand on triom

ce & ſans laquelle elles n'en auroient pas plus que l'erreur même, nous devons nous appliquer à les examiner avec ſoin, non, en les prenant les unes après les autres & en peſant les raiſons du pour & du contre pour juger de celles qui doivent être preferees, (cette methode n'eſt propre qu'aux ſciences hiſtoriques ou conjecturales, c'eſt la methode des Critiques, elle ne mène qu'à la probabilité), mais en remontant juſqu'aux premiers principes de nos connoiſſances & en ſuivant le fil de l'evidence qui nous mène du labyrinte obſcur des vraiſemblances à la lumiere de la verité. Adopter ou ſe faire autrement un ſyſtême quelques belles que paroiſſent les opinions qu'on y aura ajuſtées, quelque beau qu'en paroiſſe l'arrangement, c'eſt bâtir ſur le ſable, où fut-on logé dans un palais il ne ſeroit pas ſûr d'habiter. *Et deſcendit pluvia, & venerunt flumina, & flaverunt venti, & irruerunt in domum illam, & cecidit, & fuit ruina ejus magna* (1).

XXVIII.

S'appliquer à la recherche de la Verité n'eſt donc pas chercher à renverſer ce qu'on nous auroit appris de vrai, c'eſt au contraire chercher à nous y confirmer & à nous en pénetrer d'avantage. C'eſt ſelon l'Auteur de la *Logique* ou l'*Art de penſer* (2), ne pas vouloir abuſer de ſon jugement en admettant pour véritable *une choſe vraïe en ſoi*, mais qu'*on n'auroit pas eu aſſez de raiſon de croire véritable*, ce qui ſeroit un jugement *temeraire*. C'eſt ſelon Descartes, ne pas vouloir *uſer mal de ſon libre arbitre* (3), en ne voulant pas s'expoſer à juger de la verité au hazard. C'eſt ſelon Malbranche, faire un bon uſage de *la liberté* qui *nous eſt donnée de* Dieu afin que *nous nous empechions de tomber dans l'erreur & dans tous les maux qui ſuivent de nos erreurs, en ne nous repoſant jamais pleinement dans les vraiſemblances mais ſeulement dans la verité* (4). C'eſt ſelon St. Augustin écouter cette voix intel-

(1) *Evang. ſec. Matthæum* Cap. 7.
(2) Diſcours I.
(3) *Diſcours de la Methode.*
(4) *Recherche de la Verité*, l. 1 ch. 2.

telligible à tous les hommes, qui se fait entendre du fonds de la pensée & qui instruit tous ceux qui veulent l'ecouter, *intus in domicilio cogitationis* (1). C'est faire ce que tous les Philosophes de tous les tems & de tous les païs, & ce que le sens commun, dont les Nations les plus barbares ne sont pas privées, assurent que doivent faire tous ceux qui ne veulent pas s'exposer à être la dupe & les victimes de l'Erreur & de l'Imposture, des pieges desquelles il est impossible de se dégager que par le moyen de l'évidence. C'est apprendre en quoi consiste, selon PASCAL (2), l'usage de la raison *savoir douter où il faut, assurer où il faut, se soumettre où il faut*, en un mot c'est ne faire que ce qu'on doit pour son propre bonheur & pour sa propre sureté en s'instruisant de ce que c'est que savoir & ne pas savoir, d'où vient la distinction du vrai & du faux & ce qui fait que le certain n'est pas douteux.

Unde sciat, quid sit, scire, & nescire vicissim;
Notitiam veri quæ res falsique crearit,
Et dubium certo quæ res differre probarit.

LUCRET. Lib. IV.

XXIX.

Il est vrai qu'on a de la peine à ne pas s'accuser soi-même de présomption & qu'il faut bien du courage pour se flâter de l'esperance de trouver la vérité, quand on considere la diversité des opinions qui partagent les hommes. Non seulement chaque nation croit que toutes celles qui n'admettent pas la Doctrine qu'elle a reçuë, est dans l'erreur; dans chaque nation il y a beaucoup de gens qui ne pensent pas comme les autres, & souvent ce sont ceux qui ont le plus d'esprit ou qui passent du moins pour en avoir, & qui quelquefois pour cette raison là même affectent de s'ecarter de sentimens communs. *Les auteurs* de la Philosophie, dit HUET ce Savant Eveque d'*Avranches*, qui *après avoir rappellé leur esprit & lui avoir jetté, comme un frein, l'ont degagé de ses prejugés*,

(1) *Confess.* l. XI. ch. 3.
(2) *Pensées* de M. Pascal, Art. 5. p. 42.

gés, *& ont examiné soigneusement la nature de leurs Corps & de leur entendement*, *& des choses du dehors*, *observant tout*, *eprouvant tout*; *ont enfin experimenté que le seul moyen d'éviter l'erreur*, *c'est de suspendre leur créance* (1), ils en sont presque tous demeurés là, si l'on en croit ce savant Evêque, & ces *excellens personnages* ainsi qu'il les appelle, presque tous *Pyrrhoniens* ou *Athées*, ont douté de tout & n'ont donné sur l'Ontologie, la Physique & la Morale que des opinions peut-être mêlées de vrai, mais toujours des Systemes opposés les uns aux autres. Peut-on se flâter de ne pas faire naufrage si tant *d'excellens Personnages* ont echoüé.

XXX.

CEpendant si l'on considere bien les difficultés que cette objection présente, on trouvera que l'imagination peut bien en être effrayée, mais non la raison. Ces *personnages* qu'HUET traite d'*excellens* l'étoient-ils en effet? Suivoient-ils une bonne methode, & ce titre d'*excellens* qu'il leur donne doit-il leur être donné par un homme de bon sens, & sur tout par un Evêque? Pour juger de tant de diverses opinions il faut les savoir, puisqu'on ne peut juger de ce qu'on ignore. Mais pour être sûr de ce qu'on doit croire il n'est pas necessaire de s'instruire de ce que croyent ou de ce qu'ont cru les autres hommes, il suffit de connoître ce qui est vrai. Dès que l'évidence m'assure de la vérité de mon Sentiment, tout ce qui y est opposé, soit que je le sache, soit que je l'ignore, est certainement faux. Ainsi la diversité des opinions n'est qu'une étude de curiosité qui peut avoir son utilité sans doute & qui peut même dans la recherche de la verité faire penser à des choses auxquelles on n'auroit peut-être jamais pensé, mais qui pourtant n'est qu'une etude utile & non necessaire. On ne pourroit pas même juger de la verité des diverses opinions qu'on examineroit, si on n'avoit pas auparavant une règle sure pour determiner ce qui est vrai & le distinguer surement de ce qui est faux, ce qui pré-

(3) *Traité Philosoph. de la Foiblesse de l'Esprit humain* liv. 1. ch. 14. pag. 98, 89.

préſupoſe une étude impartiale de la verité independemment de quelque opinion que ce ſoit. S'inſtruire autrement des diverſes opinions des hommes, ce ne ſeroit devenir que plus ſavant, mais non pas plus Philoſophe.

XXXI.

SI la Philoſophie dependoit de la connoiſſance des divers ſentimens des hommes ſur ce qui regarde la Metaphyſique, l'Ontologie, la Morale & la Phyſique, il ſeroit presqu'impoſſible, pour ne pas dire abſolument impoſſible, d'être Philoſophe ; puiſqu'il faudroit un grand nombre d'années & de livres, beaucoup de ſanté & de travail & peut-être l'intelligence de diverſes langues pour bien jugèr du ſens des expreſſions, & qu'après de longues études, & de grandes recherches, on n'auroit pas même la certitude de ne s'être pas mepris; mais que les hommes croyent ou qu'ils ayent cru ce qu'on voudra, cela ne fait rien, à celui qui recherche la verité par l'évidence, à l'egard du grand nombre de Philoſophes, ou qui ſe ſont declarés pour le Pyrrhoniſme, ou dont les ſentimens ſe contrediſent ſi fort qu'il eſt impoſſible que preſque tous ne ſoient pas tombés dans l'erreur. Peut-être que tous n'ont pas été d'auſſi excellens perſonnages qu'on le dit, peut-être que leur antiquité & leurs noms impoſent. Il y a même lieu de croire que la doctrine de la plûpart n'eſt pas aſſez connuë pour pouvoir poſitivement dire quelle elle étoit Sait-on préciſément l'idée qu'ils attachoient aux termes qu'on rapporte d'eux, & ne prend-on point dans le propre ce qu'ils n'ont dit que dans le figuré. Croiraije par exemple que XENOPHANES eſt un Athée lorſqu'après avoir dit, en ſe moquant des Dieux d'HOMERE, que DIEU *n'eſt point ſemblable aux hommes, mais toujours ſemblable à lui-même, impaſſible & incapable de changement, tout & en toutes ſes parties intelligent & eſprit*, ce Philoſophe a dit auſſi, que DIEU *étoit un Corps Spherique, immuable & impaſſible* (1). Que ſai-je ſi cette

(1) Sextus Empiricus, *Inſt. Pyrrh.* liv. 1. ch. 33. liv. 3. ch. 23. liv. 3. ch. 4.

te expreſſion un *Corps Spherique* n'eſt pas une expreſſion figurée, comme celle dont ſe ſervent des gens qui ne ſont aſſurément point Athées & qui pour marquer l'immenſité de DIEU, diſent, que c'eſt *un Cercle dont le centre eſt par tout & la circonference nulle part* (1). Ou XENOPHANES ne s'exprimoit-il point ainſi pour faire alluſion à la preuve qu'OCELLUS LUCANUS apportoit de l'Éternité du monde qui doit être, diſoit-il, ſans commencement & ſans fin; parce qu'il eſt d'une figure ſpherique & que ſon mouvement eſt circulaire. Croirai-je que XENOPHANES reduiſe tout à une nature unique & ſemblable par tout à elle-même, à une ſeule & même choſe, lorsqu'on dit d'ailleurs qu'il pretendoit que les principes materiels *étoient la Terre & l'Eau.*

Il n'y a point de Philoſophes dont les expreſſions ne ſoient ſujettes à des interpretations très-differentes & dont on ne puiſſe déduire des choſes peut-être fort éloignées de leurs ſentimens. Mais comme la verité doit dépendre de la nature des choſes & non point des jugemens que les hommes en portent, leurs penſées ne ſont point des regles de verité.

On a beaucoup écrit pour ſavoir ſi ARISTOTE a cru l'ame mortelle ou immortelle. Le temoignage de THEOPHRASTE diſciple favori d'ARISTOTE & qui devoit mieux que perſonne en avoir pénétré les ſentimens, n'avoit pas paru à ceux qui prétendoient qu'ARISTOTE avoit cru l'ame mortelle, une autorité ſuffiſante pour s'y ſoumettre. Le P. MALBRANCHE dans le ſixième Chapitre du ſecond livre de la *Recherche de la Verité*, raporte les peines que tant de Savans ſe ſont données pour examiner cette queſtion, comme un exemple que *les perſonnes d'étude s'entêtent ordinairement de quelque Auteur, de ſorte que leur but principal eſt de ſavoir ce qu'il a cru, ſans ſe ſoucier de ce qu'il faut croire.* Ce Pere en traitant ce ſujet ne modere ni ſon indignation ni ne ménage la vivacité ee ſon ſtile contre ceux qui ſe ſont une affaire de ces ſortes de diſcuſſions. *Ces queſtions vaines & impertinentes*, dit-il, *ces généalogies ridicules d'opinions inutiles, ſont des ſujets importans de critique aux Savans. Ils*

(1) CICERON, de la Nature des Dieux. Quæſt. Acad. lib. 4.

*Ils croyent avoir droit de mépriser ceux qui méprisent ces sotises, & de traiter d'ignorans ceux qui font gloire de les ignorer..... Que ces choses font bien voir la foiblesse & la vanité de l'ésprit de l'homme, & que lorsque ce n'est pas la raison qui regle les études, non seulement les études ne perfectionnent point la raison, mais qu'elles l'obscurcissent, la corrompent & la pervertissent entierement.... La question de l'immortalité de l'Ame est sans doute une question très-importante: on ne peut trouver à redire que des Philosophes fassent tous leurs efforts pour la resoudre, & quoiqu'ils composent de gros volumes pour prouver d'une manière assez foible une verité qu'on peut démontrer en peu de mots ou en peu de pages, cépendant ils sont excusables. Mais ils sont bien plaisans de se mettre fort en peine pour décider ce qu'*ARISTOTE *a cru. Il est ce me semble assez inutile à ceux qui vivent présentement de savoir, s'il y a jamais eu un homme qui s'appellat* Aristote*; si cet homme a ecrit des livres qui portent son nom; s'il entend une telle chose ou une autre dans un tel endroit de ses ouvrages: Cela ne peut faire un homme ni plus sage, ni plus heureux, mais il est très-important de sçavoir si ce qu'il dit est vrai ou faux en soi.* ARISTOTE disoit de même au sujet de SOCRATE, *peu nous importe de savoir ce qu'a dit* SOCRATE, *beaucoup nous importe de connoitre ce qui est vrai* (1).

XXXII.

MAis ceci est un écart à notre question, revenons y est disons consequemment à ce qui précede que quelle que soit la réputation de tant de Philosophes, qu'elles que soient les erreurs où ils ont donné; puisque les verités, qu'ils auroient découvertes ne seroient point des verités pour nous, si nous ne nous en étions pas convaincus à la lumiere de l'evidence, ni leur réputation, ni leurs erreurs ne doivent point nous decourager. Ce qu'on peut dire, c'est que puisqu'ils se sont presque tous trompés, & peut-être tous, ou il faut que ces *excellens personnages* avec tout leur savoir & tout leur esprit ayent pris une mauvaise methode, qu'ils ayent meconnu le Caractere de

(1) Diogene Laërce, *Vie d'Aristote.*

de l'evidence, ou il faut dire qu'il est impossible à l'homme de trouver la verité. Or y a-t-il moins de presomption & de témérité à dire que tous les hommes du monde qui croyent avoir la verité ou qui croyent du moins qu'on peut la trouver sont dans l'erreur, que de croire qu'en faisant un bon usage de sa raison, on pourra parvenir à s'assurer de ce qui est vrai. On dira qu'un bon *Pyrrhonien* ne décidera pas si ceux qui croyent avoir la verité l'ont effectivement, ou s'il y a ou s'il n'y a point quelque moyen de s'en assurer, qu'il laisse tout indecis & que se bornant aux apparences, il n'a pas la presomption de décider même qu'il a raison de s'y tenir; qu'ainsi un *Pyrrhonien* a moins de présomption & de témérité que personne. Mais alors la question se réduira toujours à savoir *si on a raison d'être Pyrrhonien*, & cette question ne peut se resoudre sans examiner s'il est possible ou non de trouver la verité, ce qui rejette dans la necessité de l'examen. Que si un homme ajoute qu'il se defie si fort de sa propre raison qu'il ne veut pas même examiner s'il a raison d'être *Pyrrhonien*, la question se réduit alors à savoir *si un tel homme n'est pas fou*. Et rémarquez que la question ne change point, si par la même défiance, un autre qui croit beaucoup de choses & qui en ignore peut-être plusieurs autres qui interessent son bonheur, dit qu'il veut *croire tout ce qu'il croit sans l'examiner*.

XXXIII.

MAis ce qui termine la question touchant la présomption ou la témérité de l'examen, c'est, si je ne me trompe, que quelque chose qu'un homme fasse, il faut pourtant qu'il se détermine à suivre un parti, fut-ce celui de n'en prendre aucun. Or prendre un parti quel qu'il soit, c'est decider que c'est le meilleur, & que par conséquent tous les autres sont mauvais. Or puisque quelque parti qu'on prenne dans les sentimens qui partagent les hommes, on a toujours la pluralité contre soi, on démande s'il y a plus de modestie & de defiance de soi-même, & par consequent, moins de temérité & de présomption, à décider sans avoir examiné autant qu'il est possible de quel coté est l'evidence, afin de ne croire détermi-

nément que ce qui eſt evident, & probablement ſeulement ce qui n'eſt que probable, qu'il n'y a de témérité & de preſomption à ſuſpendre ſon jugement, & à s'appliquer ſans aucun égard que pour la verité à s'aſſurer de l'evidence. Il eſt ſi clair que toute la préſomption & la témérité ſont du coté de celui qui décide ſans un examen ſuffiſant, qu'il n'y a que la force des préjugés de l'education, l'indifference où jette la pareſſe, l'intérêt des autres paſſions, le peu d'amour pour la verité & par conſequent pour notre vrai bonheur, qui puiſſe nous empêcher de faire tout l'uſage que nous pouvons de notre raiſon dans la recherche de la verité.

XXXIV.

UN Ecolier qui adopte les ſentimens d'un maitre qu'il entend ou qu'il n'entend pas, juge par cela même que les plus grands hommes de l'antiquité, de quelque nation qu'ils ayent été, dans quelque ſiecle qu'ils ayent vecu, quelque réputation qu'ils ayent d'eſprit & de ſavoir, ont cependant été tous dans l'erreur s'ils n'ont pas penſé comme ſon maitre. Cet Ecolier condamne de même les plus grands hommes de ſon ſiecle. Le Cuiſtre d'un College dans lequel on profeſſe la Philoſophie *Carteſienne*, ou le Portier de ce College inſtruit par les entretiens de ce Cuiſtre, de quelques ſentimens de cette Philoſophie, & qui prévenu ſur la ſupériorité de l'eſprit des Profeſſeurs penſe que la Philoſophie de DESCARTES eſt bonne, juge donc avec le Cuiſtre que tous les hommes du monde qui n'ont pas penſé comme DESCARTES ſe ſont aſſurément trompés. Ainſi voilà un Cuiſtre & un portier de College juges de PYTHAGORE, de PLATON, de ZENON, de STRATON, de PYRRHON, d'EPICURE, d'ARISTOTE, & de tous leurs Sectateurs auſſi bien que de tant d'autres Philoſophes dont aucune Secte ne porte le nom, celà paroit d'abord ridicule, mais pourquoi celà le paroit-il? c'eſt qu'on ne ſuppoſe pas que ce Cuiſtre & ce Portier ayent les lumieres ſuffiſantes pour juger des ſentimens qui ont partagé les hommes les plus célèbres. Car ſi ce Cuiſtre & ce Portier avoient par devers eux l'evidence, ils ne paroitroient ridicules qu'à ceux qui vou-

voudroient la méconnoître & qui par obstination s'opposeroient à la Philosophie de DESCARTES. Ils paroitroient estimables & loüables à tous les autres hommes, & ce portier & ce Cuistre pourroient prononcer sans dévoir être accusés d'aucune présomption ridicule, parce que ce n'est pas eux qui jugeroient, mais l'evidence qui a droit de juger des sentimens de tous les hommes. Mais si les Professeurs n'ont pas l'evidence de leur coté & qu'ils donnent pour vrayes des choses qu'ils ne savent tout au plus que probablement, en quoi leur sentiment & leur autorité seront-elles préférables au sentiment & à l'autorité du Portier & du Cuistre ou de l'Ecolier qui jure sur l'autorité de son maître? En quoi la Métaphysique de DESCARTES sera-t-elle préférable à celle de LOCKE, ou sa Physique préférable a celle de NEWTON? L'autorité des professeurs est nulle sans doute, & toute la présomption est de leur coté.

XXXV.

IL n'y a donc que l'evidence qui doive être la regle de la certitude de nos jugemens, parce qu'en effet il n'y en a point d'autre sur quoi on puisse s'assurer qu'on n'est pas dans l'erreur quand ou juge determinément. La foi même, qui n'est que la croyance indubitable des choses auxquelles la raison ne peut atteindre, doit-être fondée sur l'evidence, en ce sens que l'evidence doit nous forcer à les admettre quoique nous ne concevions pas comment elles sont. Autrement comment s'assurer qu'on a raison de croire des choses incomprehensibles? Par quel moyen se préserver dans la religion même de l'imposture des Prêtres qui trouvent mieux leur compte à priver l'homme de sa raison qu'à l'engager à s'en servir, & qui ne craignent pas de le plonger dans l'impieté & de l'y retenir par mille frayeurs, pourveu qu'ils y trouvent leurs interêts en lui faisant croire les choses les plus monstreuses & les plus absurdes, ainsi qu'on le peut voir dans les diverses rélations des voyageurs, & sur tout dans les *Lettres édifiantes & curieuses*, des Missionaires de la Compagnie de JESUS dont on a plusieurs volumes. *Il est dit souvent*, rémarque Mr. l'Abbé d'ASFELD dans son explication

tion litterale de l'Ouvrage des six jours, (p. 268.) *que* DIEU *fut: l'approbateur, & si l'on ose le dire, l'admirateur de ses ouvrages, pour nous apprendre quelle admiration ils devoient nous causer; quelle étude nous en devrions faire, & de quelles réflexions ils sont dignes; & pour nous réprocher en même tems nôtre stupidité, qui ne pense à rien; nôtre ingratitude qui ne rend graces de rien: nôtre enfance qui ne s'instruit de rien & qui démeure ignorante & insensible quoique nous vivions au milieu des prodiges & que nous en soyons nous-mêmes un des plus incomprehensibles. Une fausse spiritualité au lieu de corriger une telle perversité, s'est efforcée de la déguiser en vertu: elle ne connoit dit-elle que les mysteres de la Religion; toute autre étude est superflue; on sait assez quand on sait croire; une vaine curiosité consume un tems précieux pour le salut: qu'importe de savoir comment le monde a été fait puisqu'il doit périr? & d'ailleurs à quoi se terminent tant de recherches si incertaines d'un coté & si inutiles de l'autre? un seul objet est necessaire; & tout ce qui sert à en distraire, est moins une occupation serieuse, qu'une perte de tems.* Après avoir répondu à cette objection conformément aux paroles du texte qu'il examine, & avoir remarqué, qu'*une attention religieuse sur les oeuvres de* DIEU *& sur les perfections infinies dont ils sont la preuve, n'est point contraire à la réligion: qu'elle en est au contraire ou le fondement ou la suite nécèssaire,* cet Abbé remarque encore, que si *une Philosophie téméraire ou simplement curieuse n'est point une science utile, ces defauts sont étrangers à une connoissance salutaire. Qu'on n'est pas plus humble pour être ignorant: qu'on n'est pas plus appliqué aux dévoirs essentiels pour avoir négligé d'en apprendre les raisons & qu'on s'expose à manquer de foi ou à l'avoir toûjours foible, quand on n'a pris aucun soin de l'affermir* (1).

XXXVI.

IL faut craindre de s'egarer & de ne pas savoir *douter où il faut, assurer où il faut, se soumettre où il faut,* ainsi que le dit PASCAL, puisque c'est en cela que con-

(1) Explication litterale de l'Ouvrage des six jours mêlée de Reflexions morales, nouvelle edition revuë & corrigée. A Bruxelles chez F. Foppens 1731.

consiste le bon usage de la raison. Mais tant qu'on n'est point évidemment sûr qu'on est dans le bon chemin peut-on être exempt de cette crainte?

Ardua dum metuunt, amittunt vera viai.

Lucret. lib. 1.

Peut-on ne pas chercher à s'assurer de ce qu'on doit faire, si on est persuadé que le bonheur dépend de la connoissance de ce qu'on est, de ce qui convient; si on considere combien de fausses apparences nous environnent & nous seduisent, & s'il est en nôtre pouvoir de nous degager de l'erreur. *Narra si quid habes ut justificeris*, (1) qu'avons nous à dire pour nôtre justification. Craignons de méconnoitre la verité, mais ne craignons rien pour elle ni à son égard si ce n'est la négligence de s'en instruire.

Felix qui potuit rerum cognoscere causas,
Atque metus omnes & inexorabile fatum
Subjecit pedibus, strepitumque Acherontis avari.

Virg. Georg. lib. 2.

„ Heureux qui recherchant le vrai de toutes choses
„ Discerne exactement les effets & les causes,
„ Qui meprisant la crainte & les tristes clameurs
„ Dont l'avare Acheron intimide les cœurs
„ S'ouvre du vrai bonheur la route invariable,
„ Et se met au dessus du sort inexorable.

Que la crainte de méconnoitre la verité rende plus timide à juger, plus circonspect à prendre un parti, plus attentif par conséquent à bien examiner toutes choses & à ne se déterminer que par l'évidence; mais que cette crainte au lieu de decourager, anime & devienne salutaire. Toute autre crainte deshonnore la verité, & s'y oppose puisque *s'interdire l'examen de la verité* n'est faire autre chose que *s'imposer la loy de décider témerairement.*

XXXVII.

En supposant donc même qu'au lieu de se confirmer dans les sentimens de ses peres & de ses maitres, les recherches qu'un homme fera le menent à s'en écarter, on peut dire qu'en cela même, si ses peres & ses maitres ont eté raisonnables, il se conforme à leur intention: Car il n'est pas à présupposer qu'ils

(1) Isaïe Ch. 43.

qu'ils ayent voulu le jetter dans l'erreur, mais au contraire que s'ils lui ont donné pour vrayes des choses qui ne l'étoient point, c'est cependant parce qu'ils les croyoient vrayes, de sorte que s'ils les avoient crües fausses, ils auroient enseigné précisément le contraire, c'est-à-dire, ce que cet homme a trouvé. Ceux qui ne veulent pas qu'on s'applique sincerement à la recherche de la verité crainte qu'on ne s'ecarte de leurs sentimens si on les trouve faux, ne sont donc qu'agités de l'esprit de parti & de domination & non pas pénétrés de l'amour de la verité ni portés au bonheur des autres hommes. C'est deshonnorer la verité en voulant se faire respecter soi-même & lui substituer une autorité humaine qui doit lui être soumise, sans quoi l'autorité devient tyrannie; de sorte que quand les choses qu'on voudroit obliger de croire seroient vraïes, ce ne seroit faire pour les maintenir que ce qu'on feroit pour l'erreur. Car que pourroit on faire de mieux pour maintenir l'erreur que de ne pas vouloir qu'on recherchât sincerement la verité. Que si l'amour de la domination n'est pas le principe de cette crainte, mais qu'on craigne seulement parce qu'on sait que l'esprit de l'homme est sujet à l'erreur, & que persuadée qu'on a la verité, on souhaite pour le bonheur de ceux qui sont instruits de nos sentimens qu'ils ne s'exposent pas à s'en écarter, ce motif loüable en soi par la charité qui le produit, doit y associer la justice ou cesse d'être loüable. Il ne doit donc nous engager qu'à exposer avec soin l'evidence de nos preuves & porter les autres à n'en juger que par le principe même qui fait le caractère de l'evidence, puisque sans celà la croyance de la verité est infructueuse, que c'est vouloir dominer sur la raison ou la séduire, & que craindre qu'on examine ainsi nos sentimens c'est manquer de respect à la verité & rendre suspecte sa propre cause. C'est faire comme les faux Nobles qui craignent les recherches de la noblesse parce qu'ils se méfient de leurs titres. Que la verité a-t-elle à craindre? Elle ne dépend pas du jugement des hommes. Il n'y a que l'indifference pour elle, le prejugé, ou une mauvaise methode qui puisse jetter dans l'erreur. La verité est à l'épreuve du sophisme quand

elle eſt accompagnée de l'évidence. C'eſt la lime que le ſerpent rongera en vain, il n'y fera qu'uſer ſes dents, ou ſe les rompre.

XXXVIII.

OR pour ſuivre la methode de l'évidence, ſi l'homme peut s'en aſſurer, il me ſemble qu'on ne doit avoir beſoin ni de ſavoir, ni de ce qu'on appelle de l'eſprit. Le caractere de l'évidence doit être tel qu'il ſoit impoſſible de s'y tromper dès qu'une fois on aura reconnu en quoi il conſiſte; & il faut qu'il ſoit ſi facile de reconnoitre en quoi il conſiſte, que non ſeulement l'evidence ſe démontre par elle-même, mais qu'on n'ait beſoin que de la ſeule attention dont tout homme qui n'a pas perdu l'uſage de la raiſon eſt capable, par cela ſeul qu'il eſt homme. Et c'eſt en quoi il me paroit que conſiſte l'injuſtice qu'il y a à croire qu'on ſoit incapable de découvrir la verité, puiſque ſi l'homme eſt fait pour elle, il faut que tout homme, par cela ſeul qu'il eſt homme, ait la faculté de la connoitre. Ainſi il n'y a ni préſomption, ni témerité à la rechercher. Et ce n'eſt au contraire qu'une modeſtie mal entenduë & une défiance injuſte de ſoi-même qui puiſſe detourner un homme quel qu'il ſoit de faire uſage de ſa raiſon pour s'aſſurer de ſon bonheur, d'uſer ainſi de ſes droits & de s'acquiter des devoirs d'une créature ſenſible & intelligente.

Voyons donc s'il eſt poſſible de s'aſſurer du Caractère de l'évidence de façon qu'il ſoit impoſſible de la méconnoitre & de prendre l'erreur pour elle. Voyons ſi par ſon moyen il eſt poſſible de découvrir dans la Metaphyſique & dans l'Ontologie des principes qui puiſſent ſervir à expliquer non ſeulement les Loix Phyſiques, mais principalement les Loix Morales de la Nature. Cette *Loi d'Or & de felicité, par laquelle tout ce qui plait eſt permis.* Parce que rien ne plait que ce qui eſt conforme à la verité d'où dépend notre plus grand bonheur.

- - - - - Legge aurea e felice
Che natura ſcolpì, s'ei piace, ei lice.

T. Tasso Aminta atto 1. ſc. 2.

EX-

EXPOSITION

Des Principaux ſentimens des Philoſophes.

XXXIX.

CEpendant avant que d'entrer tout-à-fait en matiere, je crois que je ne ferai pas mal de me rappeller les diverſes opinions des Philoſophes, ſoit pour me faire penſer à des recherches que j'oublierois peut-être de faire, ſoit pour me faire faire attention aux termes dont ils ſe ſont ſervis & qui donnent lieu de croire qu'ils penſoient differemment de la même choſe parce que leurs opinions ſont differentes & que les termes qu'ils employent ſont les mêmes; au lieu qu'il ſemble plus raiſonnable de dire que puiſque leurs opinions ſont differentes leurs termes quoique les mêmes ne ſignifient pas la même choſe. Il paroit évident que ſi deux hommes penſent differemment leurs penſées ſont differentes, & par conſéquent que l'objet de leur penſée n'eſt pas le même, quand bien même, ils ſe ſerviroient du même terme pour l'exprimer. L'objet de la penſée eſt determiné & les termes ſont arbitraires. SENEQUE le Philoſophe, reprochoit à PLATON de faire un *Dieu ſans Corps* & à STRATON de *Lampſaque* d'en faire un *ſans eſprit*; *Ego feram an* PLATONEM *aut Peripateticum* STRATONEM, *quorum alter fecit Deum ſine corpore, alter ſine animo?*

Saint AUGUSTIN, qui rapporte ce paſſage de SENEQUE dans le ſeptieme Livre de la *Cité de Dieu*, croïoit auſſi un *Dieu* bien different de celui de ces Philoſophes. Dira-t-on, que le mot de *Dieu* étoit chez eux le ſigne de la même idée; on voit tout le contraire. Et en effet tout le monde l'employe, & il eſt preſqu'auſſi équivoque qu'il y a de Sectes differentes de Philoſophes & de Religion. Il eſt ainſi d'un grand nombre d'autres termes d'où naiſſent des doutes & des diſputes qu'on ne reſout point faute de s'entendre.

XL.

IL y en a qui par le nom de DIEU entendent un *Etre infiniment parfait*, c'est-à-dire, un Etre eternel, infini, infiniment simple, & tout-puissant, mais tout-puissant d'une puissance active dont les effets dépendent de la volonté; toujours sage, puisqu'il est infiniment intelligent, & toujours infiniment heureux, puisqu'il est infiniment sage. Ils disent, qu'il n'est pas seulement le Créateur de l'univers par sa puissance, mais que voyant tout par son intelligence & n'approuvant par sa sagesse que ce dont il resulte un plus grand bien, il est le Legislateur, le Juge & le Remunerateur du bien & du mal. Ils disent que parmi le nombre infini d'Etres, dont il a semé l'immensité de l'Univers, l'homme tout petit qu'il est, est capable de le connoitre & de se rendre heureux en l'aimant: Que cet homme est un Composé de deux parties dont l'union n'est qu'une liaison mutuelle, mais non absoluë: Que l'une de ces deux parties, c'est le Corps, privée de sensibilité & d'intelligence n'est elle-même que l'arrangement de plusieurs parties, & qu'elle se détruit par la mort qui n'est que le dérangement de cet arrangement: Que l'autre, simple, exempte de tout assemblage & par conséquent de toute décomposition, est sensible, volontaire, & active, par conséquent libre quoiqu'avec mesure & à certains égards: Qu'en vertu de son intelligence, de sa puissance & de sa liberté, elle ne doit faire servir son union avec le Corps, ni employer aucune de ses autres facultés que de la maniére la plus convenable à son bonheur, déterminé par l'ordre même de son Créateur: Que cette partie qui est veritablement l'homme, à entendre par ce mot un Etre sensible & raisonnable, n'est point détruite par la mort qui détruit le Corps: Qu'il n'y a que l'union qui soit détruite & dans laquelle la partie immortelle de l'homme aura pû se préparer un bonheur infini, par le bon usage qu'elle aura fait de ses facultés. De sorte qu'ils reduisent tous les Devoirs de l'homme à la Pratique de ce que la raison lui dicte, croyant que Dieu à donné à l'homme par cela même qu'il l'a fait homme, toutes les facultés néceſſaires pour faire ce qui convient

à un autre Etre moral. Et que DIEU ne peut rien exiger de plus, que ce qu'il a donné.

L'Etre éternel & tout-puissant, conçu de cette maniere, est ce qu'on entend ordinairement par le nom de DIEU, d'où ceux qui le croyent ainsi sont nommés DÉISTES; & ceux qui le nient ATHÉES. C'est vraisemblablement le DIEU que croyoit PLATON, ainsi que c'étoit celui que croyoit SOCRATE, & il paroit que tous les hommes en ont eu quelqu'idée, puisque c'est sur l'idée d'une Divinité toute-intelligente & toute-puissante, qu'on a établi des Religions & des Cultes. C'est aussi le DIEU que croyoit *Saint* AUGUSTIN, du moins il en croyoit l'éternité, l'infinité & l'immatérialité, & la toute-puissance active qui suppose l'intelligence & la liberté; mais il joignoit à l'idée de ces attributs d'autres idées que ne donne point la raison, mais la seule foi chrétienne, quoiqu'on ait prétendu que les seules lumieres de la raison en avoient fait entrevoir quelques unes à PLATON même.

XLI.

LE Dieu de STRATON est fort different. Ce Philosophe reconnoissoit bien que ce qu'il nommoit de ce nom étoit éternel & tout-puissant, mais ce n'étoit que toute-puissance aveugle & necessitée, agissante & non active. Ce *Dieu*, selon lui, est *la Nature*, c'est-à-dire, cette Méchanique qui resulte des proprietés & des mouvemens des Corps, *per quæ*, dit PLINE le Naturaliste, *declaratur haud dubie naturæ potentia, idque esse quod Deum vocamus.* Desorte que STRATON & tous ceux qui ont pensé comme lui, ne reconnoissent pour *Dieu*, que l'Univers, ce qui les a fait nommer PANTHÉISTES, & ce qui les rend, par opposition aux *Déistes*, de veritables Athées. Il n'est pas question chez eux d'une ame immortelle & distincte de la même matière dont le corps est formé non plus que d'une distinction réelle & invariable entre le juste & l'injuste. Ne connoissant point de suprême Intelligence dont la volonté ait disposé des choses pour un but digne d'elle, & croyant que tout l'homme n'est qu'une portion de matière destructible, ils pretendent, que l'homme a naturellement le droit de faire tout

[illegible] ... pas de ... [illegible] ... qui peut ... [illegible] ... bien que ... [illegible] ... trouvera ... [illegible] ... qu'à ... [illegible] ... plus fre- [illegible] ... peuvent al- [illegible] ... sujet, abusant de la confian- [illegible] ... Maître, pourroit trouver moyen de le renverser du Thrône & de s'y placer. Quelque difficile que cela paroisse, les exemples n'en sont pas rares. Desorte que, pour la seureté & la tranquillité publique, pour le bonheur des Souverains, comme pour celui des sujets, il est à souhaiter qu'il y ait une Loi primordiale, universelle, indépendante de la volonté des hommes, qui soit, pour ainsi dire, la caution de l'observance des autres Loix. Une Loi qui soit telle, qu'on ne puisse

(1) *Elementa Philosophica de Cive*, Auctore THOM. HOBBES Malmesburiensi. Amstelodami, apud D. & L. Elzevirios. 1657. part. II. Cap. XII.

fe pas dire qu'il soit avantageux de la violer pour le premier Thrône du Monde.

XLII.

LA Nature étant le *Dieu* de STRATON ce n'est qu'un *Dieu* composé de l'assemblage de tous les Etres qui forment ce qu'on appelle l'*Univers*.

Estne Dei sedes nisi Terra, & Pontus & Aër,
Et Cœlum & virtus, Superos quid quærimus ultra?
Jupiter est quodcumque vides, quocumque moveris.

LUCAN. Pharf. Lib. IX.

Mais cette *Nature Divine*, ce Dieu composé de tant de parties, a été depuis simplifié par SPINOSA, qui, comme STRATON, ne reconnoît pour *Dieu*, qu'une *Nature naturée & naturante*, ce sont les termes de SPINOSA, *Natura naturans*, *Natura naturata*, mais qui prétend, comme on dit, que XENOPHANES de *Colophon* l'a soutenu autrefois, que cette Nature qui est tout l'Univers, n'est pourtant qu'une substance unique, simple, indivisible, excepté que XENOPHANES, à ce qu'on ajoute, la croyoit ronde, & que SPINOSA, ne lui donne point de bornes. XENOPHANES vivoit il y a environ deux mille deux cens ans, près de deux siécles avant STRATON, & plus de deux mille ans avant SPINOSA. PARMENIDES Disciple de XENOPHANES, & MELISSE Disciple de PARMENIDES, enseignerent, ainsi qu'on le rapporte, la même doctrine que XENOPHANES. Si on vouloit hazarder des conjectures, on pourroit voir assez probablement, que les Anciens n'ont pas bien distingué les Sentimens de ces Philosophes, & sur tout de XENOPHANES, qui paroit avoir plutôt pensé en *Déiste* qu'en *Panthéiste*, si on prend le résultat probable de ce que divers Auteurs ont raporté de sa Doctrine. Quoiqu'il en soit, quelques uns disent qu'il ne donnoit son sentiment sur la Divinité que comme une opininion qui pouvoit bien être fausse, au lieu que SPINOSA a prétendu donner la sienne comme une Verité démontrée.

Ce Juif penſant peu orthodoxement de la Loi de MOYSE, fut cité par les Rabbins d'*Amſterdam*, qui l'excommunierent avec tous les accompagnemens du zele Théologique. Les perſecutions qu'il eut à eſſuyer, lui donnerent un nom, & la Philoſophie de DESCARTES nouvelle alors, & que SPINOSA repetoit avec ſuccès, lui fit une aſſez grande reputation; outre qu'il enſeignoit auſſi fort bien la Géometrie. Bon-homme, ſimple, laborieux, auſſi peu Juif du côté de l'intérêt, que du côté de la Religion, ſes mœurs lui firent des amis pendant ſa vie; mais j'avoüe que je ne ſai pas ſi ce ſont ſes ouvrages qui lui ont fait des Sectateurs après ſa mort. Ce qui me fait parler ainſi, c'eſt qu'il m'a paru, que de cent perſonnes qui donnent dans ce qu'on appelle *le Spinoſiſme*, il n'y en avoit quelquefois pas une qui eut lû SPINOSA, & que de tous ceux qui avoient bien examiné ſes *Oeuvres poſthumes*, Livre fait exprès pour démontrer ſa Doctrine, perſonne ne s'accordoit, que ceux qui diſoient que ſon Syſtême étoit Inintelligible.

Celui qui écrit ceci, a pris la peine de lire trois fois ces *Oeuvres poſthumes*, & deux fois les autres Ouvrages de SPINOSA, afin d'entrer mieux dans ſa façon de penſer. Il a lû de plus le meilleur Livre qu'on puiſſe lire pour faciliter l'intelligence des Ouvrages de SPINOSA. C'eſt un octavo qui a pour titre *Specimen Artis ratiocinandi naturalis & artificialis*, imprimé à *Hambourg*, en 1684., ou pour dire plus vrai que le titre, c'eſt un Livre imprimé à *Amſterdam*, & dont on dit qu'un nommé VIRET eſt Auteur.

Après une application très-déſagréable, mais néceſſaire, pour tâcher de ne pas juger témérairement des ſentimens d'autrui, voici ce qu'on a cru voir dans le Syſtême de SPINOSA, & ce à quoi il donne le nom de *Dieu*.

Dieu, ſelon ce Panthéiſte, eſt une Subſtance Eternelle, infinie, la ſeule qui puiſſe exiſter & qu'on puiſſe concevoir. C'eſt une Subſtance qui eſt tout, c'eſt un ſeul Etre Univerſel, dont les proprietés ſont infinies, & ſont actuellement toutes les proprietés poſſibles, ſoit ſemblables, ſoit contradictoires. Cette Subſtance eſt l'Univers, ou pour mieux dire, l'Uni-

l'Univers n'eſt que cette Subſtance unique, differemment modifiée en ce que nous appellons *Etres*; mais qui ne ſont proprement que des manières d'être du ſeul être, de cette ſeule Subſtance qui eſt *Dieu*; qui eſt *un*, toujours le même, ſimple & indiviſible, quoique diſtinct en une infinité de parties, dont l'une n'eſt pas l'autre. Ces parties, ces modifications, ces êtres, ou ces manières d'êtres, de quelque nom qu'on veuille les nommer, ſont differentes, de ſorte que, l'une ne ſuppoſe pas l'autre. Ces parties ſont en elles-mêmes indifferentes au mouvement & au repos; cependant, les unes ſont en repos & les autres en mouvement, ſans que rien les y ait miſes. Cette Subſtance & ſes parties conſiderées en elles-mêmes, ſont privées de volonté, de puiſſance & de liberté; cependant, cette Subſtance agit ſur elle-même, & chacune de ſes parties reciproquement les unes ſur les autres; elles ne s'arrangent jamais, mais cependant agiſſantes elles ſont toujours arrangées les unes par les autres, ſans que quelqu'autre choſe qu'elles ſoit la cauſe de leurs arrangemens, tout cela ſe faiſant par la néceſſité de la Subſtance unique, dont toutes les modifications ſont auſſi involontaires que la propre exiſtence. De l'une de ces modifications, qu'on appelle l'*Homme*, reſulte la ſenſibilité, l'intelligence, la comparaiſon des idées, les idées mêmes & même les idées de ce qui eſt poſſible, le jugement, la mémoire, la volonté, le pouvoir de mettre en mouvement des choſes extérieures d'une modification toute differente de celle dont reſulte la ſenſibilité & l'intelligence. On dit *pouvoir* & *volonté*. Car les SPINOSISTES ſe ſervent de ces mots, quoique *pouvoir* & *volonté* ne ſignifient chez eux que des *facultés néceſſitées* & non libres de vouloir ou de faire ce qu'on fait. Ainſi *ce qui penſe* dans l'homme, non ſeulement n'eſt pas diſtinct de ce qu'on nomme ſon *Corps*, mais ſon corps même n'eſt rien de réellement diſtinct en ſoi, ni qui ſubſiſte par ſoi-même. Ce qui ne me paroît pas vrai, ayant beaucoup de penchant à croire que moi qui penſe ne ſuis pas rien, que je ne puis exiſter particulierement ſi je n'ai ma propre exiſtence, de ſorte que je ne ſois

ni

ni mon voisin, ni ma cheminée, & que foible & miserable comme je suis, il s'en faut bien que je sois tout l'Etre, l'Etre universel, ou une partie de Substance Indivisible, ce qui me paroît contradictoire.

De sorte que le *Pantheïsme* de STRATON, où par l'union des parties semblables, & dont chacune est en soi, non une modification, mais réellement un Etre, le mouvement forme des Etres veritables, me paroitroit un Systême plus probable que celui de SPINOSA. Mais la probabilité ne suffit pas dans un sujet aussi important, d'autant plus que l'un & l'autre Systême confond également le juste & l'injuste, ou plutôt les annulle. Car les SPINOSISTES, par la nécessité des modifications de leur substance divine, sont forcés de soutenir, que l'homme n'est point un agent libre, mais que, toujours nécessité à agir, à raison de quelque effet qui ne dépend pas de lui, il n'est point en son pouvoir de pratiquer par une détermination proprement active & volontaire, ce qu'on appelle *Vertu*, ou ce qu'on nomme *Vice*. L'Homme, selon SPINOSA, fait tout ce qu'il fait comme un horloge, qui marque les heures & les minutes, les jours du mois, de la lune, ou seulement quelques unes de ces choses, selon qu'elle a été faite, ainsi qu'elle les marque plus ou moins regulièrement, selon la bonté & la justesse de ses ressorts. Ou l'Homme est semblable à un vaisseau sans Pilote au milieu de la mer, il a par sa construction le pouvoir de voguer, mais déterminé par les vents & par les courans à aller plutôt d'un côté que d'un autre, ce sont toujours les uns qui le poussent, ou les autres qui l'entrainent, incapable de se déterminer lui-même, de sorte que ceux qu'on appelle *Vertueux*, parce qu'ils sont portés à faire des actions dont il resulte du bien, & que ceux qu'on appelle *Scelcrats*, parce qu'ils sont portés à des actions, dont il resulte du mal, ne sont pas plus loüables ni moins estimables les uns que les autres, puisque les premiers sont vertueux sans mérite, & les seconds criminels sans être coupables. Ainsi l'homme ne meritant point d'être heureux ou malheureux, son bonheur ni son malheur ne dépendent non

non plus de lui que ses vertus ou ses vices, d'où il suit que quoiqu'il puisse être heureux & qu'il lui convienne de l'être, il n'a que le pouvoir de l'être, & non de se le rendre, puisqu'il ne peut rien faire par lui-même pour devenir ou se conserver heureux.

Si on demandoit à un SPINOSISTE ou à un FATALISTE, c'est-à-dire, à quiconque nie la liberté, d'où vient que dans la Societé Civile on blame & qu'on punit même certains Crimes, ainsi qu'on loüe ou qu'on recompense certaines Vertus ? Il semble donc que le *Spinosiste* ne pourroit repondre, s'il étoit monté à parler sensément, sinon, que puisque de certaines choses ou de certaines actions il resulte nécessairement du bien ou du mal, il y a une distinction réelle entre le mal & le bien, que l'un ne convient point & que l'autre est convenable, que les appellations des choses étant arbitraires, on peut appeller vertueuses ou loüables les personnes & les actions dont il resulte du bien, comme on peut appeller criminelles & blamables les personnes & les actions dont il resulte du mal : Que par cela même qu'il en resulte du mal, on a raison de faire des Loix pour punir ces dernieres, ainsi qu'on fait bien de recompenser les autres; parce que ces Loix par la crainte du mal ou par l'espoir des recompenses, deviennent des causes de détermination avantageuses à la Societé. C'est en effet ce que dit un Anglois redoutable ennemi de la Liberté & de la Religion, si la Religion & la liberté n'ont pas la verité pour elles. On pourroit conclurre de cette reponse, que quoiqu'on punisse les Criminels sans justice, on les punit pourtant avec raison, ce qui feroit disculper d'injustice les Loix & les châtimens. Cependant ce n'est pas là une reponse convenable à un *Fataliste*, ni à un *Spinosiste*. Dès qu'une necessité aveugle fait tout, ou une puissance necessitée, ce qui revient au même, on a tort de demander raison de quelque chose, puisqu'on ne doit rendre raison de rien. Il n'y a point de cause finale qui puisse être ou n'être pas l'objet d'une action, puisque toute action est necessaire & necessitée. Les bonnes actions & les mauvaises, les punitions & les recompenses, les Loix, les pensées, le raisonnement, les termes mêmes dont on se sert pour exprimer les pensées,

pensées, tout cela n'eſt point volontaire ni arbitraire. On fait des Loix parce qu'on fait des Loix, on fait un crime parce qu'on fait un crime, l'un & l'autre ne peut pas ne ſe pas faire. Et celui qui raiſonne bien ou mal ſur ce ſujet ne pouvoit pas raiſonner autrement. Toutes les choſes quelles qu'elles ſoient ne ſont que des modifications ou manieres d'être neceſſaires & neceſſitées de la Subſtance Divine, de cet Etre Univerſel qui eſt tout & qui eſt Dieu. La ſubſtance divine, ce Dieu eternel, unique, infini, a neceſſairement des modifications qui doivent être penduës, comme d'autres qui doivent les pendre, ou les juger; ici il s'empale, là il ſe brule, ici il renferme une de ſes modifications dans une autre qui paroit ne pas ſouffrir, tandis que l'autre ſe deſeſpere; là pluſieurs de ſes modifications ſe fuſtigent pour l'amour d'un autre Dieu que Lui; là d'autres modifications qui le croïent le ſeul vrai Dieu empoiſonnent pour ſe divertir leurs parens ou leurs amis, tant leur foi eſt vive & la neceſſité qui les fait agir puiſſante. En verité il paroit que les Juifs dont l'imbecille credulité étoit miſe en proverbe, n'ont jamais rien cru de plus difficile à croire, à moins que l'idée de ce Panthéiſme là même n'ait été priſe de leur Cabale, ainſi qu'on ſoupçonne *Spinoſa* de l'avoir fait. Pour moi j'avoüe que je n'ai point encore trouvé de raiſons qui me fiſſent voir la neceſſité qu'il y a que l'Etre eternel, infini & tout-puiſſant ſoit un Agent neceſſité & non un Agent libre; qu'il ne ſoit qu'un, & qu'il ait tant de modifications ſi differentes & ſi contradictoires toutes à la fois; qu'il ſoit forcé d'en avoir de ſi extravagantes & de ſi cruelles, que tandis qu'il paroit ſi admirable dans les manieres d'être qu'on nomme Phyſiques, il ſoit ſi mépriſable dans les manieres d'être qu'on appelle Morales; enfin qu'il ſoit un, parfaitement ſimple & indiviſible; non intelligent & que tant de millions de ſes modifications penſent ſi diverſement. Se peut-il faire que le ſentiment d'un Etre ſimple, que ſa penſée ſoit diviſible, que ſes modifications ne ſoient autres que lui toujours actuellement le même quoique differemment & ſucceſſivement modifié, & que chacune de ſes modifications ayent un ſentiment qui ſoit particulier à elle; que chacune d'elles, une en ſubſtance pen-

penſante avec toutes les autres, ſentent & penſent ſeparément & contradictoirement; qu'elles ne ſoient que ce *Dieu* qui eſt tout, & qu'elles ne ſachent pas qu'elles le ſoient; qu'elles ayent au contraire l'idée d'un autre *Dieu* qui lui ſeroit infiniment ſuperieur, du DIEU des *Déiſtes* par exemple, dont l'idée emporte une perfection infinie excluſive par conſéquent à tout defaut; que cette idée emporte même la néceſſité de l'exiſtence & par conſéquent l'impoſſibilité de n'exiſter pas; que l'on conçoive ce DIEU quoique ſon exiſtence implique contradiction? Si le *Dieu* de SPINOSA eſt le vrai *Dieu* comment concevoir une choſe qui n'eſt ni ne peut être?

XLIII.

Il ſemble qu'on pourroit admettre plus facilement le Dieu de PYTHAGORE, ſoit que ce Philoſophe l'ait crû immateriel ou ſimplement une matiere ſi deliée, ſi pure, & ſi active qu'elle ne peut jamais être confondüe avec celle dont les Corps ſont formés. Car dans l'une ou dans l'autre idée, il aura reconnu deux ſubſtances en general differentes, & en particulier diviſibles en autant de portions de ſubſtance qu'il en falloit pour former de veritables Etres.

Il croyoit que DIEU étoit l'Ame de l'Univers & que toutes les ames étoient des portions de la Subſtance Divine, qu'ainſi l'homme etoit un Etre compoſé de Corps & d'ame, que l'ame d'une nature immortelle n'étoit point détruite par la déſunion des parties du Corps, mais que faite pour être unie à un Corps, en quitant celui qu'elle animoit, elle en alloit animer un autre, ou de même ou de differente eſpece, toujours la même, ſoit qu'elle animât le corps d'un homme ou celui d'un bœuf, d'un oiſeau, d'un poiſſon ou d'un inſecte; il n'alloit pas juſqu'à la plante qu'on peut pourtant regarder comme un Animal immobile.

Morte carent animæ: ſemperque priore relicta
Sede, novis domibus habitant vivuntque receptæ.
Omnia mutantur.: nihil interit, errat & illinc,
Huc venit, hinc illuc, et quoslibet occupat artus
Spiritus:

Spiritus : eque feris humana in corpora transit,
Inque feras noster : nec tempore deperit ullo.

OVID. Metamorph. Lib. XV.

CICERON (1) ne croyoit pas possible qu'un *Dieu* pût-être ainsi separé en diverses parties, & dechiré quand les ames s'en séparent; qu'une partie de *Dieu* fut miserable quand les ames souffrent, & que l'homme pût ignorer quelque chose s'il étoit *Dieu*. *Saint* AUGUSTIN & LACTANCE en condamnant cette opinion dans les MANICHÉENS qui la soutenoient ainsi que les GNOSTIQUES, les MARCIONITES & plusieurs Sectaires du Christianisme, la traitent d'impie, de sacrilege & d'extravagante. „ Peut-„ on croire, dit S. AUGUSTIN, qu'on batte une „ partie de *Dieu* quand on chatie un enfant; que les „ parties de *Dieu* deviennent lascives, injustes, im-„ pies, detestables; qui peut le soutenir sans une de-„ mence extreme; enfin pourquoi *Dieu* se fache-t-il „ contre ceux dont il n'est pas honnoré, puisque ce „ sont ses propres parties qui ne l'honnorent pas. *De ipso animante rationali id est homine, quid infelicius credi potest, quam Dei partem vapulare cum puer vapulet? Jam vero partes Dei fieri lascivas, iniquas, impias, atque omnino damnabiles, quis ferre possit, nisi qui prorsus insaniat? Postremo quid irascitur iis, a quibus non colitur, cum a suis partibus non colatur* (2)?

Les MANICHÉENS disoient comme PYTHAGORE ou plutot comme les anciens MAGES de l'*Egypte* & des *Indes* chez qui on dit que ce Philosophe avoit puisé sa doctrine, qu'il n'y avoit dans l'univers qu'une Seule Ame qui se partageoit dans tous les êtres comme un grand fleuve dont les eaux viennent ensuite se rejoindre à leur source: Mais ils disoient plus que PYTHAGORE, en ce qu'ils ajoutoient que les Etres Inanimés avoient une petite partie de cette ame, ceux qui sont Animés une plus-grande & ceux qui sont dans le Ciel une plus grande encore.

Cette doctrine de la *Metempsycose*, c'est-à-dire, de la transition des ames en differens Corps, est si ancienne qu'on ne sait point quand elle a commencé. Elle a été aussi la plus universellement répanduë & l'est peut-

(1) *De Natur. Deor.* Lib. I.
(2) *De Civit. Dei* Cap. 12.

peut-être encore aujourd'hui. Non seulement c'étoit la doctrine des MAGES, de l'*Egypte*, de *la Perse* & des *Indes*, c'étoit encore celle des DRUIDES ou MAGES des *Gaules*, & chez les JUIFS elle a été cruë par les PHARISIENS qui étoient les principaux Docteurs de leur Nation. Il est vrai que *la Metempsycose* n'a point été cruë d'une manière uniforme, & qu'il semble que de l'établir sur la nature d'un *Dieu* dont la substance divisée en portions plus ou moins grandes circule en differens corps, est une chose aisée à imaginer mais difficile à concevoir, à moins que de retomber dans le Naturalisme & de donner le nom de *Dieu* à une matiére subtile dont l'agitation fait la vie de tous les corps organiques.

Mais de croire que les ames sont des Etres Spirituels, c'est-à-dire, immateriels, qu'un DIEU Eternel & Tout-Puissant à créés & qui ne sont unies à des Corps organiques que pour y être dans un état d'épreuve ou d'expiation, de façon que si elles y font un bon usage de leur pouvoir actif, elles pourront acquerir un degré de bonheur si parfait qu'elles ne seront plus assujeties à un corps, ou qu'en y abusant de ce pouvoir elles se mettront dans la necessité d'une nouvelle expiation ou d'une nouvelle épreuve: ce seroit un sentiment qui pourroit paroitre extremement probable. C'est peut-être ce que PYTHAGORE a pensé, & ce que croyoient les MAGES dont il avoit pris la Doctrine. Mais quoiqu'il en soit, c'étoit le sentiment de PLATON qui valoit bien PYTHAGORE & ses MAGES.

XLIV.

UNe des raisons qu'on pourroit apporter pour prouver que PLATON a mieux exposé le sentiment de PYTHAGORE que la plupart de ceux qui en ont parlé, c'est que si ce dernier n'avoit cru qu'un *Dieu* materiel & divisible quelque pure qu'en eut été la substance, les PYTHAGORICIENS n'auroient pas differé des STOÏCIENS, ou pour parler plus exactement les STOÏCIENS n'auroient été que des disciples de PYTHAGORE. Car ce Philosophe de *Samos* vivoit plus de deux cens ans avant celui

de *Chypre* ZENON le Chef des *Stoïciens*. Ces Philosophes prétendoient en effet, que l'Univers n'est qu'un composé de deux substances Eternelles, dont l'une infiniment subtile & deliée a sa principale habitation dans la plus haute region de l'Univers: Que l'autre grossiere, pesante, immobile par elle-même, est celle dont les Corps sont formés; mais que cette derniere n'auroit ni forme, ni mouvement si la première, qu'ils appellent *Dieu* par excellence, n'étoit un esprit repandu dans toutes choses, desorte qu'il est l'ame de tout ce qui a vie, & qu'il donne par son expansion selon la disposition des organes l'intelligence aux Corps organisés. Ils ajoutent que lorsque ces Corps sont détruits, cet esprit se rejoint à lui-même, ou se repand de nouveau pour infuser de nouveaux Corps. C'est le Systême que VIRGILE expose dans le *Sixième livre de l'Eneide* lorsqu'il dit:

Principio cælum ac terras camposque liquentes,
Lucentemque globum Lunæ, Titaniaque astra
Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem & magno se corpore miscet:
Inde hominum pecudumque genus.

Ce qu'il explique encore au sujet des *Abeilles* par ces beaux vers du *Quatrième Livre des Georgiques*:

Esse apibus partem divinæ mentis, & haustus
Ætherios dixere: Deum *namque ire per omnes*
Terrasque, Tractusque Maris, Cælumque profundum.
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas.
Scilicet huc reddi deinde, ac resoluta referri
Omnia: nec morti esse locum: sed viva volare
Sideris in numerum altoque succedere cælo.

Ce qu'on pourroit peut-être imiter ainsi:

Un esprit répandu dans le vaste Univers,
En penètre la masse & se mêle avec elle.
Les Astres & les Cieux, les Terres & les Mers,
Tout par lui se soutient, ou bien se renouvelle.
C'est le Dieu, qui du monde est la Cause & l'Auteur,
De tous les Animaux c'est l'ame & l'origine;

Infus dans chaque Corps, il en est le moteur,
Et jusques dans *l'Abeille* en qui l'ame divine
N'est qu'une portion du Dieu son Créateur;
Il agit & conduit l'admirable machine.
Comme tout vient de lui, tout doit y retourner.
Le même objet toujours ne sauroit le fixer;
Mais du fragile Corps, quand la trame est usée,
Il l'abandonne alors à la mort empressée,
Pour lui toujours exempt de ses traits odieux,
Il se dégage, & libre il vole dans les cieux.

Il est aisé de voir que si PYTHAGORE avoit crû un *Dieu materiel* & que les ames n'en eussent été que des portions mêlées à la matiere grossiere, ce Dieu n'auroit pas été different de celui que croyoient les STOÏCIENS. Mais puisque la Doctrine de ZENON a été assez distinguée de celle de PYTHAGORE, pour faire une Secte particuliere, n'y a-t-il pas lieu de croire que ceux-là s'éloignent de la verité, qui prétendent que la Doctrine de ce Philosophe est telle qu'on peut la confondre avec celle de ZENON, & n'est-il pas plus raisonnable de la croire telle que PLATON l'a adoptée, que telle que les EPICURIENS qui l'ont défigurée la representent. En effet on voit en divers endroits de JAMBLIQUE, de STOBÉE & de PLUTARQUE même quoiqu'il ait varié au sujet de PYTHAGORE, que tout ce qu'il y a eu de PYTHAGORICIENS célèbres, PHILOLAUS, ALCMAEON, EMPEDOCLES, ANTICLES, ONATUS, NEARQUE, SEXTUS reconnoissent, que conformément à la Doctrine de PYTHAGORE DIEU est d'une substance immuable, indivisible, separée de toute matiere, uniquement semblable à elle-même, & n'ayant rien de semblable avec ce qui est corporel; qu'il étoit le Maitre & l'Ame de l'Univers, c'est-à-dire, le moteur; car c'est tout ce que le mot d'*ame* signifie dans le propre. Qu'il étoit si puissant qu'on ne devoit pas dire qu'il y eut rien qui lui fut impossible, qu'il étoit si intelligent qu'il pénetroit jusqu'aux pensées, si bon qu'il étoit l'auteur de tous les biens & qu'il ne l'étoit d'aucun mal, mais si juste qu'il ne laisseroit point les mauvaises actions impunies, ni les bonnes sans recompense.

EMPEDOCLES & ANTICLES ont même enseigné que les hommes n'étoient malheureux dans cette vie que parce que leurs ames avoient peché dans une précedente. Enfin PYTHAGORE croyoit DIEU si Saint & si parfait, que la grande regle de ce Philosophe pour porter l'homme à la perfection étoit, que *dans aucun moment de la vie, il ne falloit perdre* DIEU *de vüe ni agir par le motif du plaisir qui etoit la source de tous les desordres, mais sacrifier au contraire toutes ses passions à celle de se conformer à la volonté de* DIEU, que *le Culte le plus parfait qu'on pouvoit lui rendre etoit de le connoitre & de l'imiter*, HONOR SUMMUS DEO SCIRE ILLUM ET IMITARI. Et il avoit un si grand respect pour ce Souverain Etre qu'*il defendit à ses disciples de jurer, crainte de profaner le nom de* DIEU. Ce qu'on remarque qu'ils observoient si exactement, que plusieurs aimoient mieux payer ce qu'ils ne devoient pas, que de jurer qu'ils ne devoient rien, ainsi que firent SYLLUS, & CLIVIAS deux Pythagoriciens que SAINT BASILE a cité avec éloge (1).

Tout ceci ne s'accorde guere avec l'idée d'un *Dieu* pareil à celui des STOÏCIENS qui étoit le *Dieu* de SENEQUE & pour lequel il rejettoit le DIEU de PLATON & celui de STRATON : parce que ce *Dieu* des STOÏCIENS avoit un Corps, & un Esprit. Mais quel Esprit? Une matière Etherée dans laquelle il avoit été bien dificile aux STOÏCIENS de marquer une difference essentielle avec ce qu'ils en appelloient le Corps. C'étoit le feu d'HERACLITE, les Atomes de DEMOCRITE, certains Corps dont le concours, le mouvement, l'ordre, la situation & la figure forment les principes actifs qu'HERACLITE appelloit le *feu* & qui sans être feu le forment, ou changeant de disposition changent la nature brulante du feu en d'autres Composés.

. . . . . . quadam Corpora, quorum
Concursus, motus, ordo, positura, figura,
Efficiunt ignes; mutatoque ordine mutant
Naturam . . . .

LUCRET. Lib. I.

(1) De Legib. gentil. lib. I.

Ou

Ou ainsi que LUCRECE le dit autre part:

...... Ventique sunt, calidique vaporis
Semina curare in membris ut vita moretur.

ID. Lib. III.

Ce qui est la cause de cet Esprit & de ces vapeurs chaudes qui conservent la vie dans les Corps organiques, d'où ces principes considerés comme une matiere subtile, comme une vapeur, comme un vent, ont pû être appellés l'*ame du monde materielle*, le mot d'*ame* du Latin *anima* venant du Grec *anemos* qui signifie *le vent*, ce Metéore aussi agissant qu'invisible, tel que l'on conçoit la matiere qui court dans les organes des Corps. Ou si on ne veut pas recevoir ces Atomes comme en effet les STOÏCIENS ne les recoivent pas, l'esprit de leur *Dieu* ne sera que l'Esprit des distillateurs, ce qu'on nomme l'*essence* qu'on extrait des corps par l'Alambic, *le mercure* des Chimistes, ce que les Medecins appellent *les esprits animaux*, ou enfin ce que DESCARTES a appellé *la matiere subtile*.

Qu'il y ait une telle matiere ou un tel esprit de quelque nom qu'on la nomme, qu'on puisse regarder comme le principe de la vie vegetative ou animale, par son insinuation dans les parties organiques des Corps & par le mouvement qu'elle y excite, & qu'on puisse en ce sens considerer comme l'ame de l'Univers, c'est ce qui paroit très-probable; mais que cette matiere ou cet esprit ne soit pas d'une substance semblable à celle de toute autre matiere, & qu'elle ait par elle-même une puissance active qui la rende capable d'organiser des Corps ou de les faire mouvoir desorte qu'unie à la matiere grossiere c'est sa propre & seule puissance qui forme tous les Etres de l'Univers, c'est ce que SENEQUE auroit du démontrer pour justifier qu'il avoit raison de rejetter à la fois le DIEU de PLATON & celui de STRATON, & j'avoüe que si les STOÏCIENS l'ont demontré, la démonstration m'en est inconnuë. Desorte que dans tout leur Systême, quoiqu'en dise SENEQUE, je ne reconnois que le *Dieu* de STRATON, un vrai *Panthéisme*, dont la difference pourroit bien ne consister que dans une difference d'opinion & non dans une difference de réalité dans la chose. STRATON borné à la simple mechanique des mouvemens, des poids,

Cette Liturgie est un Octavo de 89 pages intitulé PANTHEISTICON, *sive formula celebrandæ sodalitatis Socraticæ, in tres particulas divisa; quæ Pantheïstarum sive sodalium, continent. I. mores & axiomata: II. numen & philosophiam: III. libertatem, & non fallentem Legem, neque fallendam. Præmittitur de antiquis & novis eruditorum sodalitatibus, ut & de universo infinito & æterno, diatriba; subjungitur de duplici Pantheïstarum philosophia sequenda, ac de viri optimi & ornatissimi idea, dissertatiuncula.* COSMOPOLI M. DCC. XX.

C'est-à-dire, PANTHÉÏSTICON *ou Rite de la société Socratique, divisé en trois parties, dont la premiere contient les mœurs & les principes des* Pantheïstes. *La seconde la Divinité & la Philosophie. La troisieme la liberté & la Loi qui n'égare point & dont on ne doit point s'écarter. Le tout precedé d'un discours sur les Confrairies des Savans tant anciennes que modernes & sur l'Univers infini & Eternel, & suivi d'une petite dissertation sur la double Philosophie* des Pantheïstes *& touchant l'idée d'un homme accompli. A* COSMOPOLE 1720.

Il faut avoüer que le nom de *Confrairie* qu'on vient d'employer, dit plus qu'on ne doit dire, car ce mot marque une association religieuse & ces Panthéïstes sont trop éloignés de toute sorte de Religion quelle qu'elle soit pour former de pareilles associations. Ce qu'on a rendu ici par le mot de *Confrairie* n'est proprement que le rendez-vous d'une Societé d'amis dans un Cabaret, ou chacun paye son Ecot & ou personne n'est reçu sans l'agrément des autres. Ce qui a fait que ce mot de *Confrairie* s'est présenté ce sont ces rites ou formules que doit observer cette Societé qu'ils nomment *Socratique*, lesquelles formules peuvent être considerées comme *des heures Canonicales* ou *Offices d'Eglises*. En effet il y a des Versets & des Repons, des Antiennes, des Hymnes, tirés de divers Auteurs Latins, & des Homelies prises de CICERON: il y a des, Odes d'HORACE indiquées pour tenir lieu de Pseaumes selon les tems, le tout distingué par des Lettres noires & rouges, à la façon des Missels ou Breviaires. Le moderateur de l'Assemblée, ou celui qui s'appelloit ordinairement chez les anciens

Romains *le Roi du festin* y fait la fonction d'*Officiant*, & les autres associés celle du *Chœur*. On y trouve jusqu'à une sorte de Litanies ou le moderateur dit par exemple *almus* SALOMO à quoi le Chœur répond *Sic prosit nobis. Almus* THALES. Sic *prosit nobis*. Et ces Litanies ont aussi leurs Saintes *alma* CLEOBULINA, *alma* THEANO, *alma* PAMPHILA ... parmi les Saints de ces Litanies à la tête desquels est SALOMON, on trouve entre autres ANAXIMANDRE, MELISSE, OCELLUS, PARMENIDES, DICÉARQUE. Mais on n'y trouve ni ZENON, ni STRATON, ni SENEQUE, cela viendroit-il de ce que ces Panthéïstes modernes auroient trouvé que SENEQUE avoit parlé trop avantageusement de leur *Dieu*. Pour eux voici au juste ce qu'ils croyoient du *Dieu-Univers*, conformément à ce qui se lit dans le *Panthéisticon* (1).

„ Ils soutiennent que l'Univers dont le monde que „ nous voyons n'est qu'une petite portion, est infini „ en etendüe & en vertu. Qu'il est un par la conti- „ nuation du tout & par la contiguité des parties. „ Qu'il est immobile en tant que Tout puis que hors „ de lui il n'y a ni Lieu ni Espace. Qu'il est mobile „ à raison de ses parties, ou par des intervalles infi- „ nis en nombre. Qu'il est incorruptible & en même „ tems necessaire dans les deux sens, à savoir Eter- „ nel par son existence, & par sa durée. Qu'il est „ aussi intelligent d'une certaine raison (ou *maniere*) „ eminente qu'on ne peut appeller, si ce n'est par „ une ressemblance legere, du même nom que nous „ nommons en nous cette faculté de connoitre. Qu'il „ est tel enfin que toutes ses parties integrantes sont „ toujours les mêmes, & que ses parties constituan- „ tes sont toujours en mouvement. *Universum itaque, cujus exigua portio est mundus hic aspectabilis, affirmant esse infinitum tam extensione quam virtute; continuatione vero totius, & partium contiguitate, unum: Immobile secundum totum, cum extra nullus sit Locus aut Spatium; mobile autem secundum partes, sive per intervalla numero infinita, incorruptibile simul & necessarium utroque modo, existentia scilicet*

(1) Pag. 6. Art. III.

ſcilicet æternum, & duratione. Intelligens etiam eminenti quadam ratione, nec niſi levi ſimilitudine eodem nomine cum noſtra intelligendi facultate appellanda : cujus denique ſunt partes integrantes ſemper eædem, ut partes conſtituentes ſemper in motu.

Leur grand Axiome eſt celui-ci:

Du Tout ſont toutes choſes, & de toutes choſes eſt le Tout.

Ex Toto quidem ſunt omnia, & ex omnibus Totum.

Et ſi on le veut en Grec, le voilà tel qu'il eſt dans STOBÉE.

Ἐκ παντίς δε τά τεπάντα, καὶ ἐκ πάντων τὸ πᾶν ἐςι.

Ce que vraiſemblablement perſonne ne leur niera; non plus que celui-ci, *Rien ne ſe fait de rien.* Ils ne s'expliquent pas ſur ce que ſont ce qu'ils appellent *les parties intégrantes* de leur *Dieu*, ce ſont apparemment les differens Etres qui compoſent ſes parties conſtituantes; mais quoiqu'il en ſoit, les parties intégrantes ne ſont pas vraiſemblablement d'une autre nature que les conſtituantes, & celle-ci ſont, conformément au Panthéiſticon (1), *des Corps très-ſimples réellement indiviſibles, infinis en eſpece & en nombre, qui ſont, pour ainſi dire, les Elemens des autres Elemens. Tout ſe fait par leur union, leur ſeparation, leurs divers mélanges, mais ſelon les meſures, les poids & les mouvemens convenables, qui reſultent du concours ou de l'éloignement méchanique & mutuel des parties mobiles par leur nature, & de la détermination qui ſuit de la rencontre & du choc des Corps, dont la diviſion dans leurs Elemens ſubſiſte ſans aucun vuide.* Car ils n'en reconnoiſſent point.

(2) *De ces premiers Corps, ou principes très-ſimples, ſont compoſées les ſemences de toutes choſes, ſemences qui ont commencé depuis un tems éternel,* AB ÆTERNO TEMPORE INCHOATÆ. „ Car dans l'Infini tout eſt infini, tout eſt „ d'un âge éternel, puiſque la ſtructure organique des „ ſemences ou des germes, ne peut non plus ſe faire „ par une ſorte de mouvement quel qu'il ſoit, & par „ un concours de corpuſcules, que quelque choſe peut „ ſe faire de rien ". *In Infinito etenim omnia ſunt infinita, imò & æviterna, cum ex nihilo nihil fieri poſſit; non*

(1) Pag. 9. Art. 5.
(2) Pag. 16. Art. 7.

non plus quam ullo corpusculorum concursu, aut motus specie quacumque, formari potuisset organica seminum structura.

De ce mouvement & de cette *intellect*, qu'ils ne prouvent, ni ne définissent, qu'en disant, que c'est *la force & l'harmonie du tout infini* (1), il arrive que, par une raison très-juste *rectissimâ ratione*, & par un ordre très-parfait, tout s'execute dans l'Univers, dans lequel il y a des mondes à l'infini, qui sont, ainsi que toutes les autres parties, distingués les uns des autres. *Cette force & cette énergie du tout, Créatrice & Modératrice de toutes choses, & toujours tendante à la meilleure fin, est Dieu*, selon eux, *que vous appellerés si vous voulez l'intelligence ou l'esprit de l'Univers. Vis denique & energia Totius, creatrix omnium & moderatrix, ac ad optimum finem semper tendens, Deus est, quem mentem dicas, si placet, & animum universi.* Et c'est de-là, disent-ils, que ceux qui reçoivent cette doctrine se nomment *Panthéïstes*, parce que cette *force*, selon eux, ne peut se distinguer qu'en idée ou par abstraction de l'Univers même; *Cum vis hæcce, secundum eos, non, nisi solâ ratione, ab ipsomet Universo separetur.*

Cogitatio, disent-ils (2), *est motus peculiaris cerebri, quod* hujus facultatis est proprium organum; vel potius *cerebri pars quædam, in medulla spinali & nervis cum suis meningibus continuata; tenet animi principatum, motumque perficit, tam cogitationis, quam sensationis.* La pensée *& la sensibilité ne sont que des mouvemens particuliers du cerveau.* „ Et c'est le feu de l'Etre suprème, parce „ qu'il environne toutes choses, intime, parce qu'il „ penétre tout, & avec qui le feu des Cuisines n'a „ qu'une ressemblance & qu'une analogie très-im- „ parfaite, *cujus analogia quædam & imperfecta simili-* „ *tudo est culinaris ignis.* C'est ce feu, qui fait exé- „ cuter tout le méchanisme de nos perceptions, de „ nos imaginations, de la mémoire & de la combinai- „ son des idées, par le moyen des objects extérieurs „ & de la fabrique du cerveau. " C'est ce feu qu'ils appellent avec HORACE, *Divinæ particula auræ*, & avec VIRGILE, *Spiritus intus alens, celestis Origo, igneus Vigor;*

(1) Pag. 7. Art. 4.
(2) Pag. 12. Art. 6.

Vigor; & en faveur duquel ils citent un passage du Livre *De la Diete*, faussement attribué à HIPPOCRATES, lequel passage dit, que c'est ce feu qui dispose toutes choses conformément à la Nature, & que c'est dans lui que se trouve l'ame, la pensée, la prudence, l'accroissement, le mouvement, enfin toutes choses tant terrestres que celestes. On voit que le *Dieu* de ces *Panthéïstes* n'est formé que de l'infinité de l'étenduë materielle de STRATON, de la force, des mouvemens, des mesures & des poids de ce que ce Physicien appelloit *la Nature*; que ce *Dieu* en differe, en ce qu'au lieu d'être d'une matière concrete ou continuë, il n'est que d'une matière discrete ou numérique, qui n'exclut le vuide que par sa contiguité, non par sa continuité. Ce sont les Atomes de DÉMOCRITE, avec cette difference, que ce Philosophe a cru que la rencontre fortuite de ces Atomes dans le vuide, a formé tous les Etres du monde, au lieu que tous les Etres qui composent ce *Dieu Univers* ou *Panthée*, sont éternels, du moins dans leurs germes, qui sont à la verité composés de ces Atomes, mais qui en ont été composés de toute éternité. On attribue cette opinion à XENOPHANES, ou plutôt à PARMENIDES, on dit, que ces Philosophes prétendoient, que le vrai germe organique de chaque Etre est éternel & indestructible, quoiqu'il paroisse ne l'être pas, en sorte qu'un animal que l'on croit périr, n'est qu'un animal qui se cache en se dépoüillant des parties grossières dont il s'étoit revêtu, & qu'un animal que nous croyons naître, n'est qu'un germe qui se développe, en se chargeant de parties assez grossieres pour être apperçües, qu'ainsi les choses qu'on croit commencer & finir, ne font que paroître & disparoître. Ce qu'on appelle la naissance d'un animal, n'en est que le développement, comme la mort n'en est que le dépoüillement des parties grossières dont il s'étoit chargé. C'est une opinion dont les PANTHÉISTES modernes ont enrichi leur systême. A l'égard de l'Ether, auquel l'Evangeliste du *Panthéïsticon* a légué son ame en mourant, il faut convenir que, quoiqu'ils le croyent plus mobile que la pensée même, (p 12.) *ipsa cogitatione mobilior*, il est si subtil qu'il n'en est pas consumant, ainsi que le feu grossier des cui-

cuifines, ils ne l'ont pourtant pas cru une fubftance auffi parfaite que les STOÏCIENS la croyoient.

Au refte ils font grands Fataliftes, & fe font fignalés par les Ecrits les plus forts qu'on ait faits contre la Liberté. Grands ennemis de la Superftition, ils comprennent fous ce nom jufqu'à la Religion naturelle, parce que cette Religion, ayant pour objet le DIEU des DÉISTES, duquel ils nient l'exiftence, ils concluent, que c'eft imbécillité que de le croire, que de le craindre, ou que d'efperer en lui. Quoiqu'à parler proprement, ils ne reconnoiffent aucune diftinction réelle entre le vice & la vertu, ne reconnoiffant de Loix, que des Loix Phyfiques ou Civiles, ils ont cependant affecté fouvent de parler avec éloge de ce qu'on appelle *Vertu*, & de vanter beaucoup l'excellence de la Loi naturelle, dont le fens devient ainfi équivoque dans leurs Ecrits. On trouve à la *page* 81. du *Pantbéïfticon*, la peinture qu'ils font des PANTHÉISTES leurs affociés. Elle eft plus belle affurément que ne feroit celle qu'on pourroit faire d'un grand nombre de gens qui profeffent les Religions les plus rigides. „ Les PANTHÉÏSTES, à ce qu'ils difent (1), font des gens qui, ne „ fe laiffant aller, ni à l'amour, ni à la haine de „ parti, ne fongent qu'à ce qui peut procurer le „ bonheur de la République & du Genre-humain, „ toujours prêts d'enfeigner le bon chemin à ceux „ qui font égarés, ils traitent toujours avec amitié „ & avec cordialité ceux-mêmes, qui refufent d'y „ entrer. Ils ne fuïent, ni ne méprifent perfonne „ pour fes fentimens, quels qu'il foient, mais feu„ lement pour fes vices; ainfi ils fe gardent bien „ ni de diffamer, ni de perfecuter, ni de porter à la „ perfécution. C'eft, difent-ils, l'affaire des Prê„ tres impofteurs & des femmelettes dont les beaux „ jours font paffés. *Fraudulentorum eft Sacrificulorum*, „ *& mulierculaium impotentium*. Au deffus de la loüange „ & du mépris des autres hommes, ils n'ont pour „ objet que de vivre libres & content de leur fort, „ ils ne s'étudient qu'à fortifier leur courage par la „ vertu, qu'à orner leur efprit de fcience, afin d'ê„ tre plus parfaitement utiles à eux-mêmes, à leurs „ amis

(1) Pag. 81. Art. 3.

„ amis, à leur patrie, & à tous les hommes. Enfin
„ ils ne travaillent que pour parvenir à cette perfec-
„ tion, que tout homme de bien & qui aime la
„ ſcience ſouhaite de tout ſon cœur de poſſéder
„ & de communiquer aux autres, & à laquelle s'ils
„ n'atteignent pas, ils tachent du moins d'appro-
„ cher auſſi près qu'il eſt poſſible ".

Que ſi on leur reproche d'avoir une Doctrine pour le peuple & une pour eux, ils repondent (1), qu'il n'y a ni Religion, ni Secte, quelque groſſiere qu'elle ſoit, qui croye que tout ce qui la regarde ne vient pas du Ciel, & qui veuille ſouffrir qu'on accuſe ſes Dogmes de fauſſeté ou d'erreur, ou qu'on traite ſes Céremonies de vaines & puériles. Que le Sage ne pouvant entierement détruire la Superſtition, tout ce qu'il doit, c'eſt de faire de ſon mieux pour rogner le bec & les ongles à ce Monſtre, le plus mechant & le plus dangereux de tous les Monſtres. Que pour ne pas paroître abominable aux yeux des hommes, il faut les traiter comme les nourrices traitent les Enfans, aux badineries deſquels elles ſe prétent avec complaiſance, pour ne s'en pas faire haïr. Qu'ainſi les PANTHÉISTES ont une double doctrine, dont l'une conſiſte à ſe conformer extérieurement aux opinions que le public reçoit pour vrayes, & l'autre à ne communiquer ſans détour, qu'à huis clos, & qu'à des gens d'une prudence & d'une probité reconnüe, la Doctrine philoſophique de la nature des choſes, cette Doctrine, à ce qu'ils diſent, entierement conforme à la Vérité même, *ac ipſi adeò veritati, penitùs conformem.* On voit que s'ils ne la croyent pas deſcenduë du Ciel il ne l'a croient pas moins certaine.

Leur zèle l'a toutefois emporté ſur la prudence ou l'hypocriſie, comme on voudra la nommer. Il eſt vrai, qu'ils l'ont quelquefois aſſocié à des Theſes dont tous les honnêtes gens conviennent, telle que ſont celles de la liberté de penſer & de la tolerance, qui paroiſſent également fondées ſur la juſtice & le reſpect qu'on doit à la Verité. Ils ont affecté un grand amour pour l'intérêt des Princes & des Peuples, en diſcreditant autant qu'ils pouvoient les Prêtres toujours, ſelon eux, avares, am-

(1) Pag. 78. Art. 2.

ambitieux & fourbes. Car, dans leur façon de penser, *tout Prêtre est un fauteur de Superstition, & le Clergé n'est qu'un Corps qui cherche à être le Tyran du Souverain même.* Mais, quoique dans tous ces Ecrits leur but direct se fit assez sentir, ils ont été jusqu'à attaquer ouvertement les fondemens de la Religion Chrétienne, & pour sapper aussi les fondemens de toutes les autres, ils ont écrit contre l'immortalité de l'Ame, & ont entrepris de prouver que le mouvement n'étoit pas moins essentiel à la matiere que l'étendue. Ils trouvoient que cette preuve manquoit au Systeme de SPINOSA & que c'étoit la base du *Panthéisme*, ils ont publié une traduction Angloise du Livre de *Jordano* BRUNO, sur quoi on ne peut s'empecher de dire que leur Zèle a été inconsideré, le Livre étant d'un commun aveu aussi méprisable qu'il est rare. Enfin ils ont fait imprimer leur *Pantheisticon* & leurs Disciples ont depuis écrit avec succès pour prouver que les vices sont très-utiles à la Societé.

XLVI.

Voilà des sentimens bien opposés, & ces quatre sortes de PANTHÉISTES qu'on pourroit distinguer en SPINOSISTES, NATURALISTES, STOICIENS & MATERIALISTES ne sont pas les seuls Philosophes dont la doctrine est opposée au *Déisme*. Il y en a d'autres qui disent qu'il y a un *Dieu* ou plutot des *Dieux* ou qu'il n'y en a point, cela leur est indifferent parce que s'il y en a, c'est par rapport aux hommes & même à tout l'Univers comme s'il n'y en avoit point, prétendant que les Dieux qu'ils croyent

Doivent toujours en paix, exempts d'inquietude,
Charmés de la douceur de leur béatitude,
Etre libres du soin de regir l'Univers,
Assemblage imparfait de tant d'Etres divers,
Que des Corps fortuit l'existence inutile
D'Atomes Eternels est l'union fragile,
Et que formés ainsi sans dessein & sans art,
L'Univers pour perir n'attend que le hazard.

Ceux qui adoptent cette opinion, ne croyent point non plus que les Materialistes, que l'ame soit d'une nature

nature differente de celle du Corps Ils prétendent que ce n'est qu'un *Je ne sçai quoi* & qu'un mélange de petite Corpuscules qui se meuvent dans le vuide & dont l'ébranlement & la déclinaison forment l'intelligence & la liberté dont ils sont de zelés défenseurs.

Nam dubio procul his rebus sua cuique voluntas
Principium dat, & hinc motus per membra reguntur.

dit LUCRECE, à quoi il ajoute :

Pondus enim probibet ne plagis omnia fiant
Extrema quasi vi.: Sed ne mens ipsa necessum
Intestinum habeat cunctis in rebus agendis,
Et devicta quasi cogatur ferre patique,
Id facit exiguum clinamen principiorum
Nec regione loci certa, nec tempore certo.

LUCRET. Lib. II.

Ce qui peut leur persuader qu'il n'y a point de *Dieu*, c'est leur premier principe Ontologique, sçavoir qu'il n'y a rien d'Eternel que le Vuide & un nombre infini d'Atomes qui s'y meuvent un peu obliquement & donc la rencontre fortuite a formé l'Univers.

Esse ea, quæ solido, atque æterno corpore constent
Semina quæ rerum, primordiaque esse docemus
Unde omnis rerum nunc constet summa creata.

LUCRET. Lib. I.

Et ce qui leur fait croire que s'il y a des Dieux le monde n'est point leur ouvrage, c'est qu'ils y remarquent beaucoup d'imperfection, (1) par exemple, l'Etendue immense des Cieux, les Montagnes, les Rochers & les Marais qui occupent une grande partie de la Terre, de vastes Forets qui servent de retraites aux Bêtes sauvages, la Mer sépare tant de païs, la chaleur ou le froid excessive de certains climats, les épines, les chardons que la Terre produit d'elle-même & en abondance au lieu qu'elle exige beaucoup de culture pour les grains & les fruits qui convien-
nent

(1) Lucret. Lib. V.

nent à l'homme. Cette alteration de faifons qui trompe fouvent l'efperance d'une heureufe recolte & qui amene des maladies, tant de bêtes feroces ennemies implacables des hommes, la brieveté de la vie humaine, les douleurs avec lesquelles on y entre, ces cris que pouffe un enfant qui nait, cris bien juftes, difent-ils, il ne peut trop pleurer la fuite inévitable des malheurs qui l'attendent dans le cours de la vie.

Vagituque locum lugubri complet, ut æquum eft,
Cui tantum in vita reftet tranfire malorum.

D'ailleurs, difent-ils encore, pourquoi les *Dieux* auroient-ils travaillé à la conftruction de l'Univers? quel motif auroit pû les tirer de leur quiétude éternelle? Eft-ce l'amour de la nouveauté? Mais un nouvel état ne plait qu'à ceux qui ne font pas contens de celui où ils font; les Dieux vivoient-ils donc dans les tenèbres & dans la trifteffe? Eft-ce l'envie de faire des heureux, mais quel malheur auroit-ce été pour nous que de n'être pas créés? Quand une fois on a reçu la vie, on doit vouloir y refter, tant que la douce volupté la rend aimable, mais celui qui n'eft point, trouve-t-il quelque peine à n'être pas?

Natus enim debet quicumque eft, velle manere
In vitâ, donec retinebit blanda voluptas:
Qui nunquam verò vitæ guftavit amorem,
Nec fuit in numero, quid obeft non effe creatum?

Ils croyoient auffi que les *Dieux* n'avoient pas les idées Archetypiques des chofes, & que fans idées on ne peut, ni vouloir, ni produire quelquechofe, de même que, pour conduire une machine auffi vafte que l'Univers, il faudroit une puiffance fi grande qu'ils ne croyoient pas qu'aucun des Dieux peut en avoir une femblable. „ J'en attefte, dit LUCRECE, „ ces mêmes *Dieux* dont la paix intérieure n'eft ja- „ mais alterée, & dont rien ne trouble la vie tran- „ quille. Qui pourroit regir tout ce qui fe trouve „ dans l'immenfité de l'Univers, quelle main affez

„ puiſſante pour tenir les rênes de l'Infini ? Qui „ pourroit , en même tems , faire mouvoir les „ Cieux & en repandre ſur les Terres les feux qui les „ rendent fecondes ? Qui pourroit être prêt à tout & „ en tout tems & en tous lieux ? Qui obſcurciroit „ l'air de nuages ? Qui feroit trembler le Ciel par les „ bruyans éclats du Tonnerre ? Seroit-ce ces mê- „ mes Dieux qui lanceroient la foudre, & qui la „ feroient tomber ſouvent ſur leurs propres Temples „ pour les détruire , ou qui dans leur colere , la „ feroient paſſer par deſſus les têtes des coupables , „ pour aller tomber dans des deſerts , ou ſur des tê- „ tes innocentes " ?

Nam (prob ſancta Deûm tranquilla pectora pace ,
Quæ placitum degunt ævum vitamque ſerenam !)
Quis regere immenſi ſummam , quis habere profundi
Endo manu validas potis eſt moderanter habenas ?
Quis pariter cælos omnes convertere & omnes
Ignibus æthereis terras ſuffire feraces ?
Omnibus inque locis eſſe omni tempore præſto ?
Nubibus ut tenebras faciat , cælique ſerena
Concutiat ſonitu ? Tum fulmina mittat , & ædes
Sæpe ſuas diſturbet : & in deſerta recedens
Sæviat exercens telum , quod ſæpe nocentes
Præterit , exanimatque indignos , inque merentes ?

Epicure , Auteur de la Secte de ces Philoſophes (1), fondoit l'exiſtence de ces Dieux ſur l'idée qu'il prétendoit que tous les hommes en avoient naturellement, indépendamment de toute étude , & confirmoit la verité de cette preuve , ſur ce que dans une combinaiſon infinie de differens Etres il devoit y en avoir de toute ſorte d'eſpeces , & que puiſqu'il y en avoit d'imparfaits , il devoit y en avoir de parfaits. Ces Etres parfaits étoient ſes Dieux , qui par cela même qu'ils étoient parfaits , étoient ſouverainement heureux , n'avoient ni ſoins , ni inquiétude , ni peines , n'en vouloient faire à perſone , n'exigeoient rien , parce qu'ils n'avoient beſoin de rien , au deſſus de la gloire , exempts de colere & d'affection , ils étoient indifferens à tout ce que l'homme peut faire :

Omnis

(1) Cicero , *de Natura Deorum* , Lib. I.

Omnis enim per se divum natura necesse est
Immortali ævo summâ cum pace fruatur,
Semota ab nostris rebus, sejunctaque longè;
Nam privata dolore omni, privata periclis,
Ipsa suis pollens opibus, nihil indiga nostri,
Nec benè promeritis capitur, nec tangitur irâ.

LUCRET. Lib. I.

EPICURE vouloit cependant qu'*on reverât les Dieux, parce que la raison exige de la vénération pour des Etres qui sont d'un ordre supérieur*; mais d'ailleurs ennemi de la Religion, ses Sectateurs l'ont regardée comme une source d'une infinité de crimes.

Relligio peperit scelerosa atque impia facta.

LUCRET. lib. I.

& n'ont fait consister leur Morale la plus épurée qu'à s'affranchir du joug des passions qui tyrannisent l'homme, & qui l'attachent à des choses aussi nuisibles à son bonheur, que méprisables aux yeux de la raison. Sans espoir de recompense, & sans inquiétude de chatimens pour une vie à venir, ils croyoient que tout ce qu'on en disoit n'étoit qu'une fiction poëtique. Peut-être prenoient-ils pour Religion ce qui n'étoit en effet que superstition & qu'erreur. Leurs principes alloient à n'admettre aucune Religion, & les garantissoient ainsi de toute sorte de superstition; mais si leurs principes étoient faux ils les privoient aussi d'un grand bien.

XLVII.

LES EPICURIENS n'ont pas été les seuls qui ayent cru de l'imperfection dans le monde. Le mal Physique & le mal Moral qui s'y trouvent, ont fait soutenir à d'anciens Philosophes & à des Nations entieres, *qu'il y avoit deux Etres très-opposés qui gouvernoient le monde, l'un auteur du bien, l'autre auteur du mal.* Voilà ce qu'en dit PLUTARQUE dans le Traité d'ISIS & d'OSIRIS, suivant la Traduction d'AMIOT. *Et ne faut pas mettre les principes de l'univers en des Corps qui n'ont point d'ames, ainsi que font* DÉMO-

CRITUS & EPICURUS; *ni ouvrier & fabricateur de la première matiere, une certaine raison & providence, comme font* LES STOÏQUES, *ayant son Être avant toutes choses, & commendant à tout: Car il est impossible qu'il y ait une seule cause bonne ou mauvaise qui soit principe de toutes choses ensemble, pour ce que* DIEU *n'est point* CAUSE *d'aucun mal, & la concordance de ce monde est composée de contraires, comme une Lyre du haut & bas ce disoit* HERACLITUS; *& ainsi que dit* EURIPIDE:

Jamais le bien n'est du mal séparé,
L'un avec l'autre est toujours temperé,
Afin que tout au monde en aille mieux.

Par quoi cette opinion fort ancienne, descenduë des THÉOLOGIENS *& Legislateurs du tems passé jusques aux Poëtes & aux Philosophes, sans qu'on sache toutesfois qui en est le premier Auteur, encore qu'elle soit si avant imprimée en la foi & persuasion des hommes, qu'il n'y a moyen de l'en effacer ni arracher tant elle est frequentée non pas en familiers devis seulement, ni en bruits communs, mais en sacrifices & divines Cérémonies du service des Dieux, tant des Nations barbares que des Grecs en plusieurs lieux, que ni ce monde n'est point flotant à l'aventure sans être regi par Providence, & raison, ni aussi n'y a-t-il une seule raison, qui le tiene & qui le regisse avec ne sçai quels timons, ne sçai quels mords d'obéïssance, ains y en a plusieurs meslés de bien & de mal. Et pour plus clairement dire il n'y a rien ici bas que nature porte & produise, qui soit de soi pur & simple....... Ains cette vie est conduite de deux principes & de deux puissances adversaires l'une à l'autre, l'une qui nous dirige & conduit à coté droit & par la droite voye, & l'autre qui au contraire nous en détourne & nous rebute: ainsi est cette vie meslée & ce monde si non le total à tout le moins ce bas & terestre au dessous de la Lune inegal & variable sujet à toutes les mutations qu'il est possible: Car il n'y a rien qui puisse être sans cause précédente, & ce qui est bon de soi ne donneroit jamais cause de mal: il est force que la nature ait une cause dont procede le mal aussi bien que le bien.*

C'est l'avis & l'opinion de la pluspart & des plus sages anciens, car les uns estiment qu'il y ait deux Dieux de metier contraire; l'un Auteur de tous biens, l'autre de tous maux;

maux : Les autres appellent l'un Dieu *qui produit les biens, l'autre* Dæmon, *comme fait* ZOROASTRES le Magicien, *qu'on dit avoir été cinq cens ans devant le tems de la guerre de Troyes.* Cestui donc *appelloit le bon Dieu* OROMAZES *&* *l'autre* ARIMANIUS : *Et davantage il disoit que l'un ressembloit à la lumiere, plus qu'à autre chose quelconque sensible, & l'autre aux tenebres & à l'ignorance : & qu'il y en avoit un entre les deux qui s'appelloit* MITHRES : *C'est pourquoi les* PERSES *appellent encore celui qui intercede & qui moyenne,* Mithres : *Et enseigna de sacrifier à l'un pour lui demander toutes choses bonnes, & l'en remercier : & à l'autre pour divertir & détourner les sinistres & mauvaises. . . . . . ils estiment que des herbes & plantes les unes appartiennent au bon* Dieu, *& les autres au mauvais* Dæmon, *& semblablement des Bêtes, comme les Chiens, les oiseaux & les herissons terrestres soyent à* Dieu *& les aquatiques au mauvais* Dæmon, *& à cette cause reputent bien heureux ceux qui en peuvent faire mourir plus grand nombre : toutefois ces Sages là disent beaucoup de choses fabuleuses des Dieux, comme sont celles-ci, qu'*OROMAZES *est né de la plus pure lumiere, &* ARIMANIUS *des tenebres :* Qu'ils *se font la guerre l'un à l'autre, & que l'un a fait six Dieux. Le premier celui de* Benevolence, *le second de* Verité, *le troisieme de* Bonne-foi, *le quatrieme de* Sapience, *le cinquieme de* Richesse, *le sixieme de* Joye *pour les choses bonnes & bien faites ; & l'autre en produit autant d'autres en nombre, tous adversaires & contraires à ceux-cy &c.*

C'étoit & c'est encore la doctrine des Anciens PERSES qu'on nomme aussi GUEBRES, PARSIS ou IGNICOLES, repandus dans plusieurs Provinces de la *Perse* & des *Indes.* Si tout le monde convient qu'ils reconnoissent deux Principes ainsi que les deux dont parle PLUTARQUE, tout le monde ne convient pas qu'ils reconnoissent ces deux principes pour des principes Eternels, ainsi que les Anciens Auteurs donnent lieu de le présumer. HYDE, auteur Anglois qui a écrit en Latin *l'Histoire de la Religion des Perses,* soutient qu'ils croyent l'existence d'un premier Etre, souverain Maître de l'Univers, & que les deux autres principes qu'ils admettent ensuite ne sont que des Créatures extrêmement puissantes qu'il a plû au premier Etre de créer, ainsi qu'il en a créé plusieurs autres moins puissantes, pour avoir soin des diverses

parties de l'Univers, ce qui revient au *Polythéïſme* ou *croyance de pluſieurs Dieux* ; car ceux qui l'ont crüe dans un ſens théologique, & ceux qui la croyent encore, ont toujours admis un premier Etre pere & maître de tous les autres Dieux. Ce que CHARDIN raporte de *la Religion des Perſes*, de laquelle il s'étoit fait inſtruire avec un ſoin particulier, confirme le ſentiment de l'Auteur Anglois. LES PERSES, dit CHARDIN (1), tiennent qu'il y a un Etre ſuprême qui eſt au deſſus des Principes & des Cauſes. Ils l'appellent YEZD, mot qu'ils interpretent par celui de *Dieu* ou d'*Ame Eternelle*. Ils veulent qu'il y ait deux principes des choſes *la Lumiere & les Ténebres* : ils appellent le premier *Ancien des jours*, ils nomment le ſecond *Dieu créé*, ORMOUS pour le premier, *Ariman* pour le ſecond.

Mais peut-être cette opinion des PERSES n'eſt-elle que l'abus d'une Allegorie employée par ZOROASTRE ou *Zerduſt* leur Prophete, par laquelle il avoit voulu marquer l'imperfection inherente à la Créature en tant que Créature, laquelle imperfection s'oppoſe neceſſairement à l'étenduë des bienfaits du meilleur de tous les Etres quelque bienfaiſant qu'il ſoit, parce qu'il eſt contradictoire que la Créature parvienne au ſouverain dégré de la perfection, quoiqu'elle puiſſe inceſſamment en approcher.

Peut-être même que ſans vouloir pouſſer l'allegorie ſi loin, ZOROASTRE n'a voulu ſignifier par ces deux principes de *la Lumiere & des Tenebres*, que *la verité* par le moyen de laquelle ſeulement nous pouvons parvenir à la felicité, & que l'*erreur* à laquelle nous ſommes ſans ceſſe expoſés par les impreſſions des Corps, deſorte que nous ne pourrons parvenir au vrai bonheur que dans le ſein de la verité même, *lorſque les hommes n'auront plus beſoin de nourriture & ne feront plus d'ombre* ainſi que le diſent les Mythologiſtes Perſans, expreſſion qui favoriſe la conjecture qu'on fait ici.

On ſait que l'uſage de l'Allegorie eſt ordinaire aux *peuples d'Orient*, & que leurs anciens MAGES l'ont employée non ſeulement pour traiter de la *Théologie*, de

(1) *Voyage du Chevalier* CHARDIN T. 3. in 4.

de la *Morale* & de la *Politique*, mais encore pour traiter les verités de la *Physique*, de l'*Histoire* & même de la *Géographie*. C'est avec l'Allegorie que les Sciences ont passé de l'*Egypte* dans les *Indes* ou des *Indes* en *Egypte* & de là chez les Grecs & chez les autres Nations. La Poësie dont l'allegorie est l'ame & un certain merveilleux qu'on s'imagine dans les choses qu'on n'entend pas trop bien, ont augmenté l'amour & l'usage de la fiction, & les Anciens en ont enfin abusé au point que toute leur Mythologie n'est qu'une confusion d'idées Physiques, Théologiques, Historiques & Morales, qui ne presentent qu'absurdités & contradictions à ceux qui n'ont pas fait une étude particulière des Histoires & des differens Systêmes de l'Antiquité, & qui laissent même toujours dans quelqu'incertitude ceux qui les ont le mieux étudiés. C'est sans doute de cet usage immoderé de l'Allegorie que le *Polythéïsme* est venu, parce qu'on a pris dans la suite du tems pour des réalités ce qui n'avoit été donné d'abord que comme des expressions figurées ou mysterieuses. „ La maniere dont on a traité la Physique, „ dit BALBUS *dans un Dialogue de* CICERON (1), „ a beaucoup contribué à la multiplication des Dieux: „ en personifiant ce qui est l'objet de cette Science „ on a muni les Poëtes de fables & rempli les hom„ mes de superstitions". En effet voulez-vous être sûr, de toucher & de plaire, frappez l'imagination. On aime à se representer des objets, on veut des images. C'est de là que sont nées toutes les fictions dé l'Antiquité.

» Là pour nous enchanter tout est mis en usage,
» Tout prend un corps, une ame, un esprit, un visage;
» Chaque vertu devient une Divinité,
» MINERVE est la *prudence* & VENUS la *beauté*.
» Ce n'est plus la vapeur qui produit le Tonnerre:
» C'est JUPITER armé pour affliger la Terre.
» Un Orage terrible aux yeux des Matelots,
» C'est NEPTUNE en courroux qui gourmande les flots.
» ECHO n'est plus un Son qui dans l'air retentisse;
» C'est une Nymphe en pleurs qui se plaint de NARCISSE.
- - - - - - - - - - - - - - - - - -
- - - - - - - - - - - - - - - - - -
- - - - - - - - - - - - - - - - - -

» Qu'E-

(1) De Natura Deorum.

„ Qu'Enée & ses Vaisseaux par le Vent ecartés,
„ Soient aux bords Africains d'un orage emportés,
„ Ce n'est qu'une avanture ordinaire & commune,
„ Qu'un coup peu surprenant des traits de la fortune;
„ Mais que Junon constante en son aversion
„ Poursuive sur les flots le reste d'*Ilion*;
„ Qu'Eole en sa faveur les chassant d'*Italie*,
„ Ouvre aux Vents mutinés les prisons d'*Eolie*;
„ Que Neptune en courroux s'élevant sur la Mer,
„ D'un mot calme les flots, mette la paix dans l'air,
„ Delivre les Vaisseaux, des Syrtes les arrache:
„ C'est là ce qui surprend, frappe, saisit, attache.

Boileau Art. Poet. Chant III.

Les simples perceptions de l'entendement n'affectent gueres les hommes accoutumés à se servir toujours de leurs yeux & presque jamais de leur raison; par là les anciens Mages ont fait respecter leur doctrine, les Poetes ont trouvé l'art de plaire & ont semé cette pluralité de Dieux que leurs fictions ont erigée dans la crédulité des peuples & dont les fourbes ont profité & profitent encore. Cela est aisé à concevoir, si on pense combien on aime à dire & à entendre du merveilleux & quel champ l'Allegorie en ouvre aux Conteurs & aux Auditeurs. Lorsque l'imagination est saisie par des images qui lui plaisent, elle n'apperçoit ni l'erreur ni les contradictions que la raison veut découvrir. On impose même silence à cette raison, s'il s'agit de choses qui interessent la politique civile ou ecclesiastique, comme s'il étoit du veritable intérêt de l'homme que l'erreur fut reverée. Ainsi le nom de *Dieu* a été donné aux créatures. La politique, quelquefois une reconnoissance, ou même un amour dereglé comme celui d'Hadrien pour Antinous, ont prostitüé ce nom à des hommes & de là à des Statües, à des monumens ou figures symboliques consacrées par la fourberie des Pretres ou par la superstition des Peuples. Desorte que le mot de *Dieu* chez les Latins, les Grecs, les Juifs même comme chez les autres *peuples d'Orient* étoit devenu un terme qui marquoit simplement quelque dégré d'excellence. „ Persée disciple de Zenon dit, qu'on a donné „ le titre de Dieux à ceux qui ont inventé des „ choses dont l'utilité est considerable, & que ce „ titre a été accordé aux choses mêmes qui sont utiles.

„ &

„ & ſalutaires ; ainſi non content de dire qu'elles ont „ été inventées par des Dieux il dit qu'elles ſont elles „ mêmes divines". Cette remarque eſt de CICERON, après quoi il ajoûte : „ Eſt-il rien de plus abſurde que „ d'honnorer de la Divinité des choſes ſi imparfaites „ & ſi viles, ou des hommes deja effacés par la mort & „ dont le culte a dû ſe terminer par leurs fune- „ railles.

Ce qui eſt arrivé aux GRECS & aux ROMAINS étoit arrivé aux EGYPTIENS & arrivera toujours, dès que quelque choſe de relatif à la religion ſera debité ſous des Allegories quelqu'abſurdes qu'elles ſoient, ou qu'on revetira des noms d'idées acceſſoires qui en feront oublier la veritable ſignification. Sur quoi PLUTARQUE (1) obſerve, que les *Philoſophes diſent très-bien que ceux qui n'ont pas appris à bien prendre les paroles uſent auſſi mal des choſes.*

Il eſt aiſé de voir par ce qu'on dit de la naiſſance de MINERVE, que ce n'eſt qu'une allegorie pour exprimer la ſageſſe du Souverain Etre. Elle ſort du Cerveau de JUPITER, non enfant, mais toute formée & armée de toutes pieces. La Sageſſe divine n'a pas beſoin d'accroiſſement pour ſe former, ni de ſecours étrangers pour ſe ſoutenir. Mais de cette fiction où la ſageſſe divine eſt perſonifiée naît une fauſſe divinité qu'on invoque ſous le nom de MINERVE. Les POETES en feront le perſonnage de pluſieurs fables que le tems conſacrera comme des verités que le peuple crédule admirera malgré leur ineptie. Les STATUAIRES feront des Statues qu'on appellera d'abord *Statues de* MINERVE, & enſuite ſimplement MINERVE, & quoiqu'on ne les nomme ainſi que par une figure de Grammaire, ce nom fera pourtant reverer de la Pierre ou du Bois comme quelque choſe de divin. C'eſt ainſi que les *uns diſent qu'*OSIRIS *en ſon grand exercice, ayant departi ſa puiſſance en pluſieurs bandes & compagnies, il leur donna à chacune pour enſeigne des figures d'animaux, deſquels chacune bande depuis honora & eut en veneration le ſien, comme choſe ſainte* (2). Voilà peut-être la ſource du Culte ſuperſtitieux que les EGYPTIENS ont

(1) D'Iſis & d'Oſiris.

(2) Plutarque d'Amiot d'Iſis & d'Oſiris.

ont rendu aux animaux. Quoiqu'il en ſoit, l'autorité du Docteur Hyde qui avoit communiqué en *Perſe* avec des Sectateurs de Zoroastre, & qui étoit ſi habile non ſeulement dans les Langues Orientales mais encore dans l'ancien Perſan qu'il auroit traduit les Livres de Zoroastre ſi la fortune lui en eut donné le loiſir, ſon autorité, dis-je, munie du témoignage d'anciens Auteurs Perſans & ſoutenüe de celui du Chevalier Chardin prouve bien, à ce qui me ſemble, que la Doctrine des Mages de laquelle Zoroastre n'a été que le reſtaurateur, n'enſeignoit point l'éternité de deux principes, & les fables auxquelles cette Doctrine a donné lieu & qui paroiſſent encore aſſez clairement des Allegories phyſiques, diſpoſent à croire que le tout n'a été originairement qu'une veritable allégorie. Cependant Cerdon, Marcion ſon diſciple & ſur tout Manes repandirent dans les premiers ſiecles du Chriſtianiſme l'opinion des deux principes, qu'ils enſeignerent comme une doctrine très-poſitive, & ſans laquelle on ne pouvoit ſauver la bonté ni même la juſtice divine. Les Pauliciens la ſoutinrent juſques dans le ſeptieme ſiecle malgré les écrits des Peres de l'Egliſe qui avoient condamné cette opinion & ſur tout S. Augustin qui ſe ſignala contre elle après l'avoir abandonée. Elle ne ſubſiſte plus qu'en partie chez les Chretiens, car lorſqu'ils croyent qu'il y a un Etre mechant & malin qui porte au mal & qu'on nomme *Demon* ainſi que les anciens nommoient le mauvais principe, ils ne croyent point que cet Etre ſoit un principe Eternel, mais ſeulement une Créature intelligente qui a été réprouvée de Dieu pour avoir voulu s'egaler à Dieu même & qui déſeſpérée dans ſon état de reprobation fait bien tout ce qu'il peut comme l'Arimanius des Perses pour enlever à Dieu des Créatures capables de le loüer & pour ſe faire à lui une Cour de réprouvés dont il eſt le Prince & le Bourreau : ſemblable au Typhon des Egyptiens il ne cherche qu'à corrompre la nature.

De tous les maux que nous faiſons
Il eſt l'Auteur & le complice.

Poëſies du P. du Cerceau.

Outre

Outre les anciens PERSES ou GUEBRES repandus en divers Païs & une Secte considerable chez les CHINOIS, l'opinion des deux principes se conserve encore chez plusieurs peuples tels que sont par exemple les TAPUYERRES, les CARAÏBES & les HOTTENTOTS. Les CARAIBES au rapport du P. LABAT reconnoissent du moins confusément deux principes l'un bon & l'autre mauvais qu'ils appellent MANITON & qu'ils croyent la cause de tout le mal qui leur arrive, c'est pourquoi ils le prient sans l'aimer mais seulement pour l'empecher de leur faire du mal, pendant que par un raisonnement des plus sauvages, ajoute le P. LABAT, ils disent que le premier de ces deux principes étant bon & bienfaisant de soi-même, il est inutile de le prier ou de le remercier puisqu'il donne sans cesse & sans qu'on lui demande tout ce dont on a besoin. C'est le raisonnement que font aussi les HOTTENTOTS. Je soupçonnne, dit LA LOUBERE en parlant d'eux, qu'ils ont quelque teinture du *Manichéisme*, parce qu'ils reconnoissent un principe du bien & un autre du mal qu'ils appellent *le Capitaine d'en haut* & *le Capitaine d'en bas*. Le *Capitaine d'en haut*, disent-ils, est bon, il n'est pas nécessaire de le prier, il n'y a qu'à le laisser faire il fait toujours bien, mais le *Capitaine d'en bas* est mechant, il le faut prier pour le détourner de nuire.

LA LOUBERE ne dit point si *le Capitaine d'en bas* est de bonne composition, mais par ce que le P. LABAT rapporte du MANITON des CARAÏBES ce n'est qu'un pauvre Diable moins aguerri que celui des CHRETIENS. La seule présence d'un CHRETIEN, une simple croix de bois qu'un CHRETIEN aura faite & placée en quelqu'endroit de la maison d'un CARAIBE empeche le MANITON d'approcher & de faire le moindre mal au CARAIBE qui sans cela en feroit fort maltraité.

Cependant quelquechose qu'on puisse dire de l'opinion des deux principes, il paroit que si on est évidemment certain qu'il y a dans le monde des effets qui ne peuvent être directement produits par un agent libre infiniment parfait, il faut nécessairement qu'il y ait quelqu'autre cause de ces effets; car comme le remarque PLUTARQUE dans le passa-

ge qu'on vient de rapporter *il n'y a rien qui puiſſe être ſans cauſe précédente . . . . . . Il eſt force que la nature ait une cauſe dont procede le mal auſſi bien que le bien.*

La queſtion des deux principes eſt une des plus grandes queſtions qu'on ait jamais agitées: les ATHÉES en ont tiré les plus fortes inductions contre l'exiſtence d'un Dieu ſouverainement ſage, juſte, bon & puiſſant. BAYLE a ramaſſé avec beaucoup de ſoin tout ce qui s'eſt dit ſur ce ſujet, & a maintenu les inductions des ATHÉES avec tout l'art & la force que cet habile homme ſavoit donner aux opinions bonnes ou mauvaiſes, qu'il entreprenoit de faire valoir. Son but n'étoit aſſurément pas de fortifier l'ATHÉÏSME, qu'il a ſi bien combattu en divers endroits de ſes ouvrages. Cependant on peut dire, que cet Article dans ſon Dictionaire a fait autant d'ATHÉES que d'autres articles ont fait de PYRRHONIENS.

On a vû des DÉÏSTES, même des CHRETIENS, être ſi fort frappés des raiſons tirées du mal Phyſique & du mal Moral répandus dans le monde, qu'ils ont cru que le premier Etre, l'Etre éternel & tout-puiſſant n'étoit pas le Créateur de l'Univers; mais qu'il avoit créé quelques Eſprits, quelques Dieux ou quelque Dieu ſubalterne, aſſez puiſſant toutefois pour être Créateur ou du moins Fabricateur de l'Univers, & que ce Dieu doüé d'une puiſſance finie, quelque grande qu'elle fût, n'avoit pu dans la formation du Monde, éviter l'imperfection qui ſe trouvera toujours dans tout ce qui ne viendra pas d'un Etre infiniment parfait, puiſqu'un Etre qui n'eſt pas infiniment parfait eſt néceſſairement borné dans ſa ſageſſe, comme dans ſa puiſſance.

XLVIII.

S'Il y a des hommes qui ont cru ou qui croyent encore deux Etres très-puiſſans & rivaux, dont l'un ſe plait à faire le mal, & l'autre le bien; s'il y en a qui rejettent l'exiſtence de tout Etre qui n'eſt point corporel, & qui n'admettent que la matière ſeule; la plûpart des hommes, pour ne pas dire tous, ſi on en excepte certains Philoſophes, croyent voir, ou voyent en effet divers Objets ou divers Etres diſtincts

tincts les uns des autres, dans un autre, dont quelques uns prétendent avoir un sentiment & même une idée si nécessaire, que sans cela ils ne pouvoient concevoir l'existence de deux objets distincts, bornés & mobiles. Ils appellent cet Objet où ils voyent ainsi les autres, *l'espace* ou *le vuide*, d'un nom familier aux enfans mêmes. Ainsi on regarde l'idée de l'espace ou du vuide, non comme une idée abstraite prise des Corps co-existens les uns près des autres; mais comme l'idée de quelquechose de distinct des corps, dont ce quelquechose est le Lieu & sans quoi ils ne pourroient se mouvoir.

Cependant, quoique l'idée de l'espace paroisse nécessaire dans le systême de l'Univers, il y a des Philosophes qui nient l'existence de l'espace du moins par le raisonnement. Tout le monde sait que la Philosophie d'ARISTOTE, si universellement reçüe autrefois dans l'*Orient* & dans l'*Occident*, & que celle de DESCARTES, si opposée à celle d'ARISTOTE, s'accordent à soutenir, que l'idée de l'espace n'est qu'une idée abstraite de l'étenduë materielle, c'est-à-dire, de la matière même dont tous les corps sont composés. Matière qui forme tout l'Univers, sans qu'il puisse y avoir le moindre interstice, espace ou vuide dans la Nature, desorte que les Sectateurs de ces deux Philosophes, ont, sur ce sentiment, admis comme un Axiome physique cette proposition figurée, que *la Nature abhorre le vuide.* Presque tous les Philosophes de l'antiquité, qui ont précédé ARISTOTE, ses contemporains, & ceux qui depuis ont étudié sa Philosophie, ont été de ce sentiment, qui prevaut encore, quoique MOSCHUS Philosophe *Phœnicien*, qui vivoit il y a près de 3000 ans, LEUCIPPE, DÉMOCRITE, DIODORE surnommé *Cronus*, EPICURE ensuite, & de notre tems GASSENDI & NEWTON ayent soutenu la nécessité du vuide ou de l'espace,

- - - - - - - - - - - - - - ne pouvant concevoir
Comment tout étant plein, tout pouvoit se mouvoir.

- - - - *Haud igitur quicquam procedere posset,*
Principium quoniam cedenti nulla daret res.

LUCRET. Lib. I.

Mais

de la Societé humaine. On ne doit pas ainsi s'inquiéter beaucoup de l'EGOISME Physique. On peut le suppofer faux, fans courir grand risque; mais de plus c'eft que vrai ou faux, si je puis parvenir à trouver quelques vérités par la méthode que je me propose, si je puis être conduit par le secours de l'évidence, jusqu'aux principes généraux de l'Ontologie, de la Métaphysique, de la Physique même, je dois trouver des vérités tout-à-fait indépendantes de la réalité de l'existence de l'Univers. Des verités telles que l'Univers ne puisse exister s'il n'existe qu'en consequence de ces verités. Que l'existence de Dieu, s'il y en un, ou des Dieux, s'il y en a plusieurs, que l'existence de l'EGOISTE même ne puisse être connuë qu'en consequence de ces verités. Que l'EGOISTE le plus outré en niant l'existence de l'Univers, celle de Dieu même, s'il est possible, celle du papier où il croira lire ces lignes, bien persuadé qu'il ne fait que croire & qu'elles ne sont pas, ne puisse toutefois s'empêcher de convenir de ces verités. Peut-être même, s'il est dans l'erreur, s'en trouvera-t-il quelqu'un qui le détrompera.

Au reste, il n'est point étonnant qu'il y ait des hommes, qui nient le pouvoir actif de l'homme, l'existence d'une substance spirituelle, celle du vuide, celle même de tout l'Univers, puisqu'on voit dans *les Hypotyposes de* SEXTUS *Empiricus* Livre II. Chapitre 6. qu'un prétendu Philosophe nommé GORGIAS déja cité, alloit jusqu'à dire, que *rien n'existoit, non pas même l'Entendement qui prétend concevoir qu'il y a des choses qui existent.*

Ce qu'on peut dire, c'est qu'à moins que le nombre des extravagances ne soit infini, il n'y en a point qui n'ait été dite & soutenuë par quelques uns de ces gens qu'on nomme *Philosophes*. Nom qui est si souvent profané, & qui marque plutôt un esprit de parti dans ceux à qui on le donne, qu'il ne marque l'amour de la verité, ou de la sagesse d'où il tire sa première signification. Cependant quoiqu'il en soit, je ne dois pas moins apprehender de traiter précipitamment une chose d'extravagance, parce qu'elle est opposée à mes sentimens, que d'en recevoir une au-

tre

tre comme vraie, parce qu'elle s'accommode à ma façon de penser.

L.

DE la diversité de tant d'opinions se sont formées des Sectes de Philosophes qu'on a nommés,

SCEPTIQUES, parce qu'ils affectoient de ne faire que peser les raisons du Pour & du Contre, & de rester toûjours en suspens.

ZETÉTIQUES, parce qu'ils affectoient de chercher toûjours la verité, & de ne rien trouver qui pût les assurer d'elle.

APORETIQUES, parce qu'ils faisoient profession de douter de tout.

EPHECTIQUES, parce qu'ils suspendoient toûjours leur Jugement.

ACADÉMICIENS, parce que cette profession de douter de tout & de disputer pour & contre sur toute sorte de sujets, s'introduisit parmi les Disciples de l'Ecole de PLATON laquelle se nommoit l'*Académie*; & enfin PYRRHONIENS, de PYRRHON natif d'*Elide*, qui vivoit il y a environ 2050. ans. On dit qu'après avoir lû les Livres de DÉMOCRITE & de MÉTRODORE de *Chio*, suivi ANAXARQUE l'*Abderitain* dans les *Indes*, & y avoir eu diverses Conferences avec les GYMNOSOPHISTES, il revint en *Grece*, si persuadé qu'il étoit impossible de connoître la verité, qu'il ne vouloit rien assurer, pas même qu'il ne falloit rien assurer. Ainsi le *Pyrrhonisme* combat tout ce qui est Dogme, & n'en établit aucun. Il n'établit rien, pas même le Doute, dit SEXTUS *Empiricus* dans les *Institutions Pyrrhoniennes* (1). Desorte que quand un *Pyrrhonien* dit, que *toutes choses sont fausses*, qu'*il n'y a rien de vrai*, il entend que ces propositions là mêmes sont fausses aussi bien que les autres.

Les Anciens ont parlé de PYRRHON comme d'un ignorant & d'un fou, ainsi il y a lieu de croire que c'est

(1) Liv. I. Chap. 7.

c'eſt moins à ſon honneur que par dériſion, qu'on a nommé PYRRHONIENS ceux qui ont affecté de ſuſpendre conſtamment leur Jugement ſur tout ce qui paroiſſoit de plus évident aux autres hommes. Mais un ſavant Evêque, dont les Oeuvres poſthumes (1) ont été conſacrées au triomphe du *Pyrrhoniſme* & à celui de la Foi Chretienne, prétend que PYRRHON *fut bien éloigné d'être tel qu'on l'a voulu repreſenter*, que toutes les extravagances dont on l'a accuſé ont été *controuvées, pour le tourner en ridicule, par des gens peu ſinceres & mal informés de ſa Doctrine.*

Au reſte les PYRRHONIENS ne diſent pas ſeulement, qu'il n'y a que des probabilités ou des vraiſemblances dans toutes les choſes de ſimple ſpéculation, mais ils diſent auſſi, qu'il n'y a aucune certitude dans la difference du bien & du mal moral, dans la juſtice ou l'injuſtice des Loix; qu'à cet égard tant de raiſons pour & contre balancent l'eſprit avec égalité, qu'on ne peut ni décider que l'homme ait des droits & des devoirs qui le regardent, ni dans la ſuppoſition qu'il y en eût, s'aſſurer de ce en quoi ils conſiſteroient; que puiſque dans les Sciences les moins compliquées on ne doit ſe flatter que de l'apparence de la Verité, à plus forte raiſon dans les Sciences-morales qui ont des principes ſi differens & ſi conteſtés chez toutes les Nations. Ils ajoutent d'ailleurs, que les Actions des hommes ſont ſuivies de ſuccès ſi differens que ce qui ſemble devoir nous conduire à un but eſt ſouvent ce qui nous en écarte, qu'on ne peut ainſi déterminer aucune regle ſure de conduite, & qu'ainſi que dans les choſes de ſimple ſpéculation, il vaut mieux ſe contenter de la vraiſemblance ou reſter dans l'indifference de ce qu'elles ſont, que d'aller ſe diſtiller en vain la cervelle pour les comprendre ; de même dans les choſes qui regardent la conduite de la vie, il vaut mieux ſe conformer aux mœurs du Païs où on ſe trouve & ſe confier du reſte au hazard qu'à une raiſon toûjours incertaine, toujours incapable d'inſtruire de ce qu'on doit croire & ce qu'on doit faire. Du moins, diſent-ils, on évi-

(1) *Traité Philoſophique de la Foibleſſe de l'Entendement humain*, par Mr. HUET ancien Evêque d'Avranches. Amſterdam, chez H. du Sauzet 1723. in 12. pp. 296.

évite alors l'inquietude & la peine de se fatiguer l'esprit pour prendre peut-être un parti contraire à la Verité, ou des mesures opposées à ce qu'il auroit fallu faire. Ainsi on parvient par une heureuse indifference à la tranquillité à l'égard des opinions, & à la constance à l'égard des évenemens. *Un* SCEPTIQUE *donc considerant la bizarrerie d'opinions & de pratiques differentes, dit* SEXTUS EMPIRICUS, *s'abstient de juger & de décider que quoique ce puisse être soit par sa nature bon ou mauvais, permis ou illicite, & s'éloigne en cela de la témérité des Dogmatiques; & au reste il se conforme, sans poser aucun Dogme, aux établissemens reçus dans la conduite ordinaire des hommes: Cela fait que dans les choses qui dépendent des opinions, il ne se passionne pour aucun parti, & qu'à l'égard de celle où il est contraint de souffrir, les souffrances sont moderées. Car il souffre en qualité d'homme capable de sentiment; mais comme il n'adopte pas outre cela cette opinion, que ce qu'il souffre soit naturellement un mal, il conserve une certaine modération d'ame dans les choses qu'il souffre.*

Que l'esprit de l'homme est borné!
Quelque tems qu'il donne à l'étude,
Quelque pénétrant qu'il soit né,
Il ne sçait rien à fonds, rien avec certitude,
De ténebres pour lui tout est environné.
La lumiere qui vient du Savoir le plus rare,
N'est qu'un fatal éclair, qu'un ardent qui l'égare,
Bien plus que l'ignorance, elle est à redouter.
Longues erreurs qu'elle a fait naître,
Vous ne prouvez que trop, que chercher à connoitre,
N'est souvent qu'apprendre à douter.

Poës. de M. DES HOULIERES

C'est le résultat de *la Philosophie Pyrrhonienne.*

L I.

ON ne finiroit point, si on entreprenoit de rapporter toutes les opinions qui se sont fait des Sectateurs malgré les discordances qu'il faut que la plûpart de ces opinions ayent nécessairement avec les premières notions du Sens-commun. Rien ne marque plus tristement la misere de l'homme & l'abus de

de sa raison; ou si la raison n'y peut remedier, rien ne marque mieux le triomphe des PYRRHONIENS sur les DOGMATIQUES.

Il est aisé de voir, que de la combinaison des principales opinions qu'on vient de rapporter, & qui sont toutes susceptibles de diverses additions & de diverses alterations, il doit en resulter une grande varieté de conséquences, ou plutôt d'absurdités; mais sans s'y étendre davantage, il faut dire avec LACTANCE, que puisqu'un Livre ne suffiroit pas à parcourir les diverses opinions de chaque Philosophe, il suffit d'en avoir rapporté quelques unes qui fassent juger de ce que peuvent être les autres. *Quoniam singulorum errores percurrere non est unius Libri opus, satis sit pauca enumerasse, ex quibus possit, qualia sint cætera, intelligi* (1).

Cependant au milieu de tant de contrarietés, quel moyen de s'assurer de la Verité, si tant est qu'on puisse s'en assurer? Est-ce de comparer ces opinions les unes avec les autres, d'en examiner les consequences & de consulter la raison pour en juger? Mais une raison peu éclairée, qui n'aura pas remonté jusqu'aux principes des choses, jugera sur des vraisemblances, sur des principes intermédiaires mal fondés, & selon le raport que les choses auront avec les opinions dont on sera prevenu: C'est la manière ordinaire dont on juge des choses, & c'est sans doute cette maniere de juger qui multiplie l'erreur au lieu de la détruire. Par cette methode les préjugés de l'éducation, les dispositions qui viennent du tempéramment, les impressions qu'on a reçuës & dont les effets sont d'autant plus dangereux qu'elles sont plus imperceptibles, disposent à admettre certaines choses plutôt que certaines autres, & content des vraisemblances qui plaisent, on les adopte ensuite comme des verités dont on s'érige en défenseur. Alors sans avoir examiné s'il est indubitable qu'on ne soit point dans l'erreur, on employe tout ce qu'on a d'adresse, de savoir & d'esprit pour soutenir le parti qu'on a pris, & on s'entête quelquefois au point de ne pouvoir plus être détrompé; car on ne fait rien sans volonté & la volon-

(1) *De falsa Sapientia*, Cap. 24.

volonté n'eſt plus libre, elle s'eſt livrée obſtinément au parti qu'on a pris.

La précipitation, l'orgueil & la pareſſe auxquels les hommes ſont plus ou moins ſujets paroiſſent extremement à redouter dans la recherche du vrai. La précipitation fait trop aiſément prendre un parti, l'orgueil engage à le ſoutenir & jette dans l'obſtination. Pourquoi me ſerois-je trompé? Pourquoi un autre auroit-il plus de raiſon que moi ?. La pareſſe détourne de l'application & du travail néceſſaire & en ſuppoſe ſouvent beaucoup où il y en a peu. On la voile du manteau de la modeſtie & on dit, préſumerai-je de pouvoir mieux penſer qu'un autre ? Tant d'habiles gens ont cru telle choſe, pourquoi ne la croirai-je pas, ſerai-je aſſez vain pour me croire plus habile ? C'eſt ainſi que les paſſions de l'homme parlant un langage different contribuent toutefois également à ſa perte & à ſon ignorance.

Malgré la reſolution que j'ai priſe je la ſens cette pareſſe qui me porte à me jetter dans les bras de l'indifferent *Pyrrboniſme*. Je ſuis effrayé de cette multitude d'opinions & dans la ſpeculation & dans la Morale. Je ſuis prêt à me contenter de vraiſemblances comme on ſe repait de ſonges dans le ſommeil. Mais cependant je ne ſens pas que cette indifference me ſoit poſſible, ni comment elle pourroit me procurer cette tranquillité d'ame, cette exemption de trouble que les SCPETIQUES ont nommé *Ataraxie* (1), & qui ſelon eux ſuit la ſuſpenſion du jugement comme l'ombre ſuit le corps. Je ſens bien qu'il y a une infinité de choſes dont la connoiſſance m'importe ſi peu qu'il m'eſt preſqu'indifferent de les ſavoir ou de les ignorer. Que le Soleil tourne autour de la Terre ou la Terre autour du Soleil, je n'en joüirai pas moins de la beauté du jour qu'une riante Campagne offre à mes yeux, des Coteaux, des Prairies, des Bois, des Terres de diverſes couleurs, des Rivieres qui ſerpentent, des Lointains où ma vüe ſe repoſe agréablement, je ne ſerai pas moins enchanté d'un ſi beau ſpectacle ſoit que je ſache ou que j'ignore ce que c'eſt que la Lumiere & ſi la viſion ſe fait par la peinture des objets ſur la Choroide ou ſur la Retine.

Ainſi

(1) *Inſt. Pyrrboniennes* Liv. I. Ch. XII.

Ainsi il y a des choses dont je puis joüir sans m'embarrasser de les connoitre & ces choses sont presque tous les objets des sens. Mais puis-je être indifferent sur la verité de ces propositions,

J'existe, & moi qui pense j'existerai toujours, ou je serai anéanti après cette vie.

Il y a un Dieu remunerateur du bien & du mal, ou il n'y a ni Dieu, ni bien, ni mal.

Tout mon bonheur ou mon malheur se borne à cette vie, ou bien *j'ai un plus grand bonheur à esperer après ma mort, ou de plus grands malheurs à craindre.*

La vertu consiste dans la conformité des pensées & des actions avec ce qui est juste, c'est-à-dire, *dans le bon usage de la raison; Le pechè consiste dans le contraire :* Et *le juste & l'injuste sont déterminés dans la nature des choses,* ou bien, *le juste & l'injuste ne sont que des choses d'opinion & la vertu ou le crime ne sont en soi que de vains noms.*

S'il y a un Dieu remunerateur du bien & du mal & qu'il y ait des choses justes d'où ce bien resulte, il exige que des Créatures raisonables s'y conforment, ou *il ne l'exige pas.*

S'il l'exige & que ces Créatures soient immortelles, elles seront punies ou recompensées selon l'usage qu'elles auront fait de leur raison, ou, *quelques choses qu'elles fassent elles n'ont ni châtiment à craindre ni recompense à esperer.*

Ne point chercher par la raison à remedier aux maux de cette vie & donner tête baissée dans un avenir qui peut être très-heureux ou très-malheureux pour nous selon ce que nous ferons ou ce que nous ne ferons pas, est ou une grandeur d'ame admirable, ou une extravagance effroyable, ou une pernicieuse imbecillité.

Faire des plaisanteries sur des choses d'où dépend notre vrai bonheur & celui des autres hommes, marque un esprit superieur, très-pénétrant, très-judicieux & très-bien reglé, ou *un esprit vain, superficiel, faux, dereglé, presomptueux & ridicule.*

Quoique la connoissance de ce qu'il y a de vrai dans ces propositions soit une connoissance speculative, elle influe si fort sur toute la conduite de la vie qu'on ne peut sans fureur ou sans stupidité être indifferent à cet égard, C'est delà que dépend ce qu'on doit faire dans une infinité de cas particuliers à l'egard de ses parens, de ses amis, de son Prince, de ses Concitoyens. Car on peut dire, ainsi que CICERON l'a remarqué dans le *premier Livre des Offices,* qu'*il n'y a point*

de

de moment dans la vie où il n'y ait des devoirs à observer, soit dans les fonctions publiques ou dans les affaires particulieres, soit dans ce qui se traite au Barreau ou dans la conduite du domestique, soit dans ce qu'on ne fait qu'avec soi-même, soit dans les liaisons qu'on prend avec les autres, & c'est, dit-il, *dans la pratique on dans l'inobservance de ses derniers que consiste l'honneur ou la honte de cette vie.* Ce qui a fait dire au même CICERON dans le *premier Livre des Loix* „ Que de toutes les choses que les „ hommes peuvent examiner il n'y a rien de plus im- „ portant que de bien comprendre que nous sommes „ faits pour être justes & que ce qui est juste ne l'est „ point par un établissement d'opinion, mais par une „ institution de la Nature. *Omnium quæ in hominum doctorum disputatione versantur, nihil est profecto præstabilius, quam plane intelligi nos ad justitiam esse natos, neque opinione, sed natura constitutum esse jus.* Comment peut-on donc être indifferent ou tranquille à cet égard? Comment l'*Ataraxie* des Sceptiques peut-elle suivre la suspension du jugement à l'egard des propositions précédentes, puisque selon l'une ou l'autre alternative de ces propositions toute la conduite doit changer de principes & de regle ? Si ceux qui se jettent dans le *Pyrrhonisme* ont de bonnes raisons pour ne s'inquieter de rien, dès là ils cessent d'être parfaitement *Pyrrhoniens* & la regle qui les assure que ces raisons sont bonnes peut être appliquée pour juger de la verité des autres choses qu'on peut examiner. S'ils doutent que les raisons même qu'ils ont de douter soient bonnes, d'où peut naitre leur tranquilité qui peut causer leur *Ataraxie?*

Ce n'est pas que le doute ne soit la prémiere démarche qu'on doive faire dans la recherche de la verité, mais ce ne doit être qu'une preparation à la recevoir dès qu'elle paroitra conduite par l'évidence; on ne doit douter que pour écarter les obstacles qui s'opposeroient à l'admission du vrai. Mais aussi ne faut-il rien admettre pour vrai que ce que l'evidence force à recevoir pour tel. Si on ne parvient ainsi à connoitre que fort peu de choses, du moins sera-t-on sûr de ce qu'on connoitra. Un homme n'est pas riche parce qu'il posséde une grande quantité de fausse monnoye. C'est au contraire de quoi le faire pendre. Un homme n'est pas instruit lorsqu'il ne sait que

confusément une infinité de choses, ce n'est qu'un plus grand sujet d'erreur.

Le *Pyrrhonisme* absolu paroit impossible, quoi que GORGIAS en ait dit. Un homme peut-il veritablement douter qu'il existe, qu'il pense diversement, c'est-à-dire, qu'il ait diverses idées toutes distinctes par des differences qui leur sont particulieres ? Un homme peut être assez fou pour le dire, mais dans sa folie même il ne sera pas exempt de mauvaise foi. Aussi SEXTUS *Empiricus* qui a conservé avec soin toutes les raisons & les opinions des *Sceptiques* (1) n'a point été jusques là, ni jusqu'à méconnoître que ces propositions là étoient vraies dont le contraire étoit absurde. Ainsi les SCEPTIQUES ont laissé une porte ouverte à la verité, c'est par là qu'il faut courageusement la chercher sans s'embarrasser des opinions des autres hommes. C'est assez qu'ils soient hommes pour être sujets à l'erreur, GERSON l'a dit des Papes, on peut bien le dire des Philosophes, la diversité des opinions en est une bonne preuve. *Omnis homo circumdatus infirmitate potest et fallere & falli.* „ Tout homme par cela même qu'il est homme étant „ sujet à l'infirmité humaine peut tromper & être „ trompé. Je suis homme comme un autre, mais par cela même que je puis m'égarer en tant que créature foible & sujette à l'erreur, ne puis-je aussi trouver le bon chemin en tant que créature capable de raison? Sujet aux foiblesses de la nature humaine ne puis-je aussi prétendre à ses avantages ? Si l'homme est capable de connoitre la verité, il me semble qu'il doit d'autant plus aisément y parvenir qu'il est fait pour agir & que c'est d'elle qu'il doit prendre les regles de sa conduite. Desorte que la grande attention qu'elle exige doit moins venir de la difficulté de s'en instruire que de l'importance de ne s'y pas tromper.

(1) *Les Hypotyposes ou Institutions Pyrrhoniennes* de SEXTUS EMPIRICUS en trois livres, traduites du Grec avec des Notes qui expliquent le Texte en plusieurs endroits. 1725. 12. pp. 434.

Fin du premier livre.

RE-

RECHERCHES PHILOSOPHIQUES,

LIVRE SECOND:

De la Verité & de l'Evidence. Obſervations & Remarques ſur les Signes de nos Penſées.

Diſcentem diſcipulum & meipſum erudientem, non docentem magiſtrum hic me profiteor; nam mutuo iſta fiunt & dum docent homines diſcunt.
BONA.

SECTION I.

Raiſons de ce qui fait la matiere du premier livre.



DANS les Refléxions (a) qui m'ont determiné à entreprendre les recherches que je me propoſe de faire, j'ai penſé qu'il n'y avoit aucune raiſon de croire que l'evidence ne fut le propre que des ſciences Mathematiques, qu'on en regarde communément comme les ſeuls depoſitaires. Ce qui m'a fait penſer ainſi, c'eſt que les Mathematiques bien conſiderées ne ſont qu'une claſſe de verités Metaphyſiques, & que leurs demonſtrations ne ſont que l'effet d'une methode exacte appliquée à la connoiſſance de diverſes ſortes de grandeurs. Et comme cette methode n'eſt que la methode exacte de tout bon raiſonnement, ce qui me la fait nommer *Syllogiſmique univerſelle*, j'ai cru qu'elle pouvoit être employée à la diſcuſſion de la verité dans toutes les ſciences Philoſophiques & que toutes ces ſciences étant egalement fondées dans la Metaphyſique, elles devoient être ſuſceptibles de la même evi-

(a) Liv. I. n. IX.

évidence & qu'on pourroit l'y découvrir, si on y recherchoit la vérité avec autant d'impartialité & avec autant de précaution que les Mathématiciens la recherchent dans la considération de la quantité numérique en Arithmétique, de la quantité continue en Géométrie, & des grandeurs quelconques en Algèbre. Car quoique je me sois proposé de me mettre dans [illegible] la vérité [illegible] entièrement [illegible], [illegible] au rapport [illegible] à mon [illegible], quoique persuadé en général qu'il en [illegible] : mais j'ai voulu en faire [illegible]. [illegible] qu'en trouvant quelque vérité qui [illegible], [illegible] de bien voir toutes les [illegible] pour [illegible] dans mes recherches. [illegible] ne me [illegible], je ne me trouvasse entière[illegible]. Ainsi sans autre desir que de [illegible] la vérité, & sans autre crainte que de la [illegible], j'ai cru qu'il falloit rechercher [illegible] avec la même impartia[illegible] les vérités de simple [illegible], lesquelles [illegible] parfaitement [illegible], pour [illegible] & dans [illegible] tout est indifférent excepté la [illegible] connoissance de la vérité.

[illegible] que loin de me proposer d'Hypothèse à [illegible], [illegible] à prouver, je dois commencer [illegible] *la seule méthode* [illegible] *par des propositions* [illegible] *d'autres* [illegible] *que les principes d'identité*, c'est-à-dire, *des principes* [illegible] *de la définition des termes tellement que le contraire implique contradiction.* Si les Mathématiciens ont trouvé l'évidence dans les Mathématiques c'est à cette méthode qu'ils la doivent.

J'aurois pu dès lors commencer à chercher cette évidence dont j'ai [illegible] & sur laquelle je fonde tout mon espoir ; mais comme j'ai [illegible] de bien vivre avec mes préjugés & de ne les point abandonner tant que je ne trouverai pas évidemment qu'ils sont mal fondés, j'ai cru qu'il me seroit utile de faire une revue de leurs causes principales, afin que

si je

si je trouvois quelque verité opposée à ce que je croyois, je pusse en remontant d'abord jusqu'aux causes de l'erreur decouvrir plus aisément la foiblesse du fondement sur lequel je l'avois admise & avoir ainsi moins de peine à m'en degager. Et comme j'avois ouï souvent repeter à des gens dont la reputation n'est pas mediocre, que la raison de l'homme n'est qu'erreur, que tenebres, qu'incertitude, j'ay voulu examiner plus au long s'il y avoit de la presomption & de la temerité à un homme quel qu'il fût à vouloir compter sur elle, c'est ce que j'ai fait dans ce premier livre (a). Car les discours de ces gens là, ni les Hypotyposes de SEXTUS EMPIRICUS, quoiqu'un bon livre, ni *le Traité de la foiblesse de l'Esprit humain* par HUET Eveque d'*Avranches*, ouvrage trop mauvais peut-être pour être cité, ne m'avoient pas plus persuadé que quelques citations de Poësie & que quelques airs d'Opera ou chansons de table dans lesquelles on declame contre la raison en faveur des plaisirs, comme des gens plus graves declament contre elle en faveur de leur croyance ; il me paroïssoit, que ceux même qui combattoient ainsi la raison pretendoient qu'ils avoient raison de la combattre, & que d'opposer la raison à la raison, c'est dire que la raison est raisonnable & quelle ne l'est pas, ce qui me paroit une contradiction, une absurdité.

Je me suis occupé à l'examen de cette question plus qu'il ne faut sans doute pour la resoudre puis qu'il s'agit seulement de faire attention à ceci, c'est que *quelquechose que l'homme fasse il n'a point d'autre source d'action que sa volonté ni d'autre motif de determination que ce que son jugement lui fait decider être le plus convenable & qu'ainsi quelquechose qu'il fasse ou qu'il croye, il ne peut agir que par sa propre raison*: d'où il resulte qu'il *agit d'autant plus imprudemment qu'il l'applique moins à s'assurer de la Vérité, & que tout ce qu'on dit contre la raison ne doit s'entendre que du mauvais usage qu'on peut en faire*; que ces erreurs, ces ténèbres, ces incertitudes qui fournissent de si belles phrases à ceux qui déclament, ne viennent que des passions, des préjugés & de l'indifference qu'on a pour elle & pour le véritable bonheur. Mais ayant senti qu'un des principaux obstacles à la connoissance de la Vérité & au bon usage

(a) N. XII. & *suiv.*

usage de la raison, est *le défaut de courage*, j'ai cru que je devois long-tems m'occuper des raisons qui peuvent l'exciter & le soutenir, afin que l'impression n'en fût pas legère, & que je fusse rappellé à moi-même si le courage venoit à faillir. C'est ce qui m'a fait insister si long-tems sur la question la plus facile à resoudre.

Enfin j'ai cru que je ne ferois pas mal de me remettre devant les yeux les principales opinions qui ont partagé ce qu'on appelle les Philosophes, & qui partagent encore tous les hommes, soit telles que je les ai rapportées, soit avec des additions ou d'autres differences qui peuvent extrêmement varier. C'est comme une notice pour m'empêcher de confondre les sentimens des uns avec ceux des autres, & me faire penser à des choses auxquelles je ne penserois peut-être pas, puisqu'il y en a plusieurs assurément auxquels je n'aurois jamais pensé.

CHAPITRE I.

Recherche de la Vérité & de l'Evidence.

L I I.

Supposé que les quatre propositions suivantes ne soient pas fausses:

Si je disois avec DESCARTES, *je pense, donc je suis*, je dirois *ce qui est*, je dirois *vrai*, je dirois la *Vérité*.

Si je disois avec EUCLIDE, que *deux Quantités qui sont égales à une troisième sont égales entre elles*, je dirois *ce qui est vrai*, je dirois une *vérité*.

Si je disois avec DESPREAUX,

> Cinq & quatre font neuf, ôtez deux, reste sept,

je dirois *ce qui est vrai*, une *vérité*.

Si je disois avec Madame DESHOULIERES

> Les plaisirs sont amers sitôt qu'on en abuse,

je dirois de même *ce qui est vrai*, ce qui est une *vérité*, en un mot je dirois *ce qui est*.

La

La Vérité n'eſt donc que *ce qui eſt*; la *connoiſſance de la Vérité*, la *connoiſſance de ce qui eſt*; & la *recherche de la Vérité*, la *recherche de ce qui eſt*. Soit donc cette définition de termes.

L I I I.

LE *Vrai* ou *la Vérité* eſt *ce qui eſt*.

L I V.

ET *la Connoiſſance de la Vérité*, n'eſt que *la conformité du jugement avec la nature des choſes*, c'eſt-à-dire, avec ce que les choſes ſont effectivement en elles-mêmes & rélativement avec d'autres.

Car *la nature d'une choſe* n'eſt que *la choſe même telle qu'elle eſt en ſoi*; d'où reſulte ce qu'on doit penſer d'elle pour en penſer convenablement à ce qu'elle eſt, & à ce qu'elle n'eſt pas, ſoit en elle-même, ſoit relativement à d'autres choſes. *Nature des choſes.*

Obſervation.

AInſi c'eſt dans la nature des choſes mêmes qu'il faut chercher la Vérité & non dans l'autorité des Philoſophes.

Ipſa doce quæ ſis, hominum ſententia fallax.

Ovid. *Faſt.* Lib. 5.

La Vérité ne dépend point de leurs Déciſions, la bonté de leur déciſions dépend au contraire de la nature des choſes; c'eſt ce qui a fait dire au Chancelier Bacon dans l'Aphoriſme 122. de ſon *Novum Organum*, ce qu'il avoit déja dit dans ſes *Cogitata & Viſa*, ſavoir, qu'on doit „ chercher à découvrir les choſes dans la „ lumière de la Nature, & non dans les tenèbres de „ l'Antiquité ". *Rerum Inventio à Naturæ luce petenda, non ab Antiquitatis tenebris repetenda eſt.*

L V.

L V.

LA queftion maintenant eft de favoir s'affurer de ce qui eft, & de s'en affurer fi parfaitement qu'il ne foit pas poffible qu'on fe trompe: Car c'eft cette affurance, cette certitude parfaite que j'appelle *Evidence*.

Evidence.

L V I.

VOici donc le premier Problème à refoudre: *Trouver un degré de connoiffance fi parfait qu'il foit impoffible de ne pas connoître la Vérité dans ce qui eft connu à ce degré.*

Ou fi on veut en d'autres termes:

Déterminer précifément en quoi confifte l'Evidence, *en prenant ce terme pour une connoiffance fi parfaite qu'il foit impoffible d'être dans l'erreur à l'égard de ce qui eft ainfi connu.*

C'eft ce qu'il faudra chercher, mais c'eft ce que je crois trouver dans l'expreffion même dont je viens de me fervir; car fi par *Impoffible* on entend, *ce qui n'eft, ni ne peut être*, le *contraire* de ce qui eft impoffible *eft néceffairement vrai*, c'eft-à-dire, *ne peut pas ne point être.*

Impoffible.

Ainfi on connoit évidemment tout ce qu'on connoit fi néceffaire, que le contraire eft impoffible. Mais comment connoitre que le contraire eft impoffible, n'eft-ce pas le Dialèle des *Pyrrhoniens*, ce cercle vicieux où on emploie une chofe qui n'eft point encore prouvée, pour en prouver une autre qui doit à fon tour fervir de preuve à la premiére? Si cela étoit, adieu l'évidence; ce feroit tomber dans le progrès à l'infini, dans ce cercle de recherche & d'incertitude d'où on ne peut fortir & où on erre toujours.

C'eft ce qu'il faudra examiner.

CHA-

CHAPITRE II.

Des Penſées & des Signes.

POSITIONS.

LVII.

Première Poſition.

LEs hommes éprouvent divers Sentimens ou Idées, qu'ils peuvent comparer les unes aux autres.

Seconde Poſition.

LEs hommes peuvent établir, que les Sons articulés de la voix ſeront les Signes de tels ou tels Sentimens, de telles ou de telles Idées.

Remarque.

ON ne peut vouloir raiſonner & rejetter ces deux POSITIONS ou *Demandes* préliminaires. C'eſt au fond ne demander autre choſe ſinon de convenir que les hommes penſent & qu'ils parlent. Je les appelle *Poſitions*, parce que je ne veux qu'elles pour le fondement des connoiſſances que je cherche à acquerir. Nous ne pouvons raiſonner que ſur les Sentimens & les Idées que nous avons. Nous ne pouvons nous les communiquer que par des Signes, & de tous les Signes qu'on peut choiſir, les Sons articulés de la Voix ſont les plus naturels & par conſéquent les plus commodes.

LVIII.

Exemple & Remarque.

J'Ai l'Idée d'une étenduë ou ſurface terminée de façon que toutes les extrémités ſont également éloignées de ſon milieu, je puis avoir une telle

le idée quand même je ne saurois aucune Langue. Mais dès que je voudrai exprimer par les Sons articulés de la Voix les sentimens que j'ai, je puis appeller ce quelquechose dont j'ai l'Idée *Figure*, son milieu *Centre*, l'arrangement de toutes ses parties terminantes *Circonference* ou *Ligne circulaire*, je puis même d'un seul mot appeller ce que je conçois ainsi, un *Rond* ou un *Cercle*, & si j'ai réfléchi sur les propriétés de cette figure, alors *Rond* ou *Cercle* ne me donnera pas seulement l'idée d'une espace ou d'une surface dont tous les points de la circonference sont également éloignés du Centre, mais encore de plusieurs autres choses, dont le détail demanderoit une longue suite de paroles.

LIX.

AInsi un mot peut signifier non seulement une chose distincte en soi de toute autre, mais une chose qui bien considerée peut encore fournir diverses Idées, dont chacune peut être signifiée par un nom particulier, desorte que *la Définition d'une chose est une véritable proposition* (a). C'est ce qui a fait dire au P. LAMY dans ses *Elémens des Mathematiques* (1), *Lorsqu'une définition est bonne, si c'est une définition de mot, elle marque précisément ce que ce mot signifie; si elle définit une chose, elle en doit donner une idée, où l'on apperçoive ce qu'elle est, desorte qu'en étudiant cette idée on y découvre toutes les proprietés essentielles de cette chose.* Dans la consideration d'un Cercle, par exemple, je puis concevoir une infinité de lignes droites qui vont d'un point de son extrémité à un autre, j'en puis concevoir particulierement une qui traversera exactement le milieu, & une autre qui viendra directement d'un point de la circonference se terminer au milieu. J'appellerai la premiere *le Diametre*, qui peut m'en empêcher, & l'autre *Rayon*: Et puisque tous les points de cette circonference sont également

(a) Liv. I. n. IX.

(1) *Elemens des Mathematiques*, ou *Traité de la Grandeur en général*, qui comprend l'Arithmetique, l'Algebre, l'Analyse & les Principes de toutes les Sciences qui ont la Grandeur pour objet. Septième Edition. A Paris chez F. Mathey 1738.

ment éloignés du point du centre, il ſera certain que le Rayon ne ſera que la moitié du Diametre. Ainſi en comparant le Diametre avec le Rayon le premier ſera une fois plus grand que l'autre; ainſi de pluſieurs autres choſes que je puis obſerver dans le Cercle, ce que j'appelle d'un terme général, ſes *Proprietés*, & à quoi je puis donner des noms dont chacun marquera non ſeulement une choſe particuliere & néceſſairement propre au Cercle, mais une choſe qui comparée avec une autre marquera reciproquement des rapports & des differences.

Quand même je ne ſaurois aucune Langue je ne laiſſerois pas que de ſentir que *j'exiſte*, que *je ſens*, que *j'entends*, que *je vois*, que *je penſe*, & pour diſtinguer les differences que ce ſentiment me fait appercevoir, appeller ce que j'éprouve lorſque je ſens que j'exiſte, *le ſentiment de mon exiſtence*; ce que j'éprouve lorſque je ſens que je penſe, *le ſentiment de ma penſée*; ce que j'éprouve lorſque je ſens que je veux, *le ſentiment de ma volonté*, ainſi du reſte que je puis diſtinguer ſous d'autres noms: deſorte que ce mot *Exiſtence* marqueroit le ſentiment qui me fait ſentir qu'une choſe n'eſt pas rien, & qu'ainſi il faut avoir une Exiſtence quelconque pour être; mais qu'il ſuffit de l'avoir pour n'être pas rien, c'eſt-à-dire, qu'il ſuffit d'être pour être, que quelquechoſe eſt quelquechoſe; mais ce qui eſt, le dire, parce que je le ſens, & que je ne puis le ſentir autrement: ainſi ce mot *penſée* me marqueroit une proprieté de mon exiſtence par laquelle je pourrois reflechir ſur mes ſentimens & ſur des choſes mêmes qui ne feroient point moi, au Cercle, par exemple, & à ſes proprietés. Je pourrois enſuite comparer ces mots *Exiſtence*, *Sentiment*, *penſée* avec ces autres, *Cercle*, *Diamètre*, *Rayon*, & juger par eux conformément aux idées qui y ſont attachées, ce qu'il y a de commun entre les choſes qu'ils ſignifient, ou s'il n'y a rien de commun.

L X.

Observation.

NOn feulement je puis exprimer par des mots les fentimens que j'ai de diverfes chofes telles que font celles que je viens de remarquer, lefquels fentiments font appellés par les Philofophes (1) *Perceptions*, *Imaginations*, *Images*, *Idées*, & même *Modifications de l'Efprit*, *pures Perceptions* quand les fentimens ne peuvent fe repréfenter fous quelque forme, *Imaginations* ou *Images* quand quelque forme peut les reprefenter, le mot d'*Idée* ayant été également employé pour fignifier les uns & les autres, je puis encore marquer par des mots la maniere dont ces fentimens m'affectent, ou dont je m'affecte à leur fujet, & que pour diftinguer cette derniere forte de fentimens on n'auroit pas mal fait de referver particulierement le terme de *Modification*. Mais quoiqu'il en foit, il fuffit d'obferver, que je puis encore marquer par des termes particuliers les diverfes manieres dont je fuis affecté, fans cela je ne pourrois exprimer ni mes jugemens, ni mes raifonnemens.

Juger, c'eft dire d'une chofe ce que je trouve qu'elle eft, ou ce que je trouve qu'elle n'eft pas. Pour marquer ce que je trouve qu'une chofe eft, j'ai befoin d'une expreffion pofitive qui foit le figne du fentiment de la conformité ou du rapport que j'apperçois ou que je fuppofe entre cette chofe & ce que j'en dis, & c'eft à quoi fervent en François les mots *eft*, *fuis*, *font* & leurs femblables, qu'on peut appeller des Signes d'union & d'affirmation. De même pour marquer ce que je trouve qu'une chofe n'eft pas, j'ai befoin d'une expreffion négative qui foit le figne du fentiment de l'oppofition qu'il y a ou que je fuppofe entre cette chofe & une autre, & c'eft à quoi fervent les mêmes mots avec une petite addition telle que *ne*, *ni* ou *non*, qui fait que de figne d'union & d'affirmation ces mots deviennent des fignes de feparation & de négation. Comme le raifonnement n'eft qu'une addition de jugemens

(1) MALBRANCHE, *Recherche de la Vérité*, Liv. I. Chap. 1. & 2.

gemens à d'autres jugemens précédens, auxquels un nouveau jugement se rapporte, on a besoin encore de nouvelles expressions pour marquer le sentiment de l'affirmation qu'on sent qu'il y a dans la liaison d'un jugement avec un autre, c'est ce qui se fait par les termes de *donc*, *ainsi*, *par consequent*, qui sont des termes *Affirmatifs* & en même-tems *Relatifs* & que par l'addition de quelques expressions négatives on fait servir à marquer le sentiment de négation, qui joint au sentiment des deux choses qu'on juge opposées, soit qu'on exprime ces termes, *donc*, *ainsi*, *par consequent*, ou qu'on les sousentende en marquant simplement l'expression négative telle que, *au contraire*, *il ne se peut*, *il est impossible* & autres.

Comme on a souvent des sentimens confus ou des idées qui ne paroissent pas assez distinctes pour déterminer à juger positivement, il faut aussi des termes qui marquent le sentiment qui est accompagné d'incertitude & de doute, ce qui s'exprime par des mots qu'on appelle *Conditionels*, tels que sont *si*, *ou*, *peut-être*, *supposant*, ou par des expressions plus composées comme sont celles-ci, *il se peut faire*, *il est possible*, *il n'est pas impossible*, *il est probable*, & autres.

L X I.

Ainsi non seulement les choses que je sens, que je distingue, que j'imagine, peuvent s'exprimer par des signes, mais *la maniere*, *dont je les sens*, dont je les distingue, & dont je les imagine: Je puis exprimer jusqu'à mes sentimens les plus confus, les plus vagues; les choses mêmes que j'ignore, ou que je suppose sans rien déterminer, peuvent être exprimés par des mots qui en feront les signes, tels que *chose*, par exemple, *choses quelconques*, *ce*, *cela*, *quelque-chose*, *quoique ce soit*.

Enfin lors même que je suis privé d'un sentiment ou d'une idée d'existence, ou que j'en veux exprimer la privation, je puis le faire en ajoutant une négation à un terme positif, & dire, par exemple, en François le *non-être*, la *non-existence* ou *l'inexistence*, *l'incapacité*, *l'impuissance*, puisque *l'in* & *l'im* & même *l'ir* sont quelquefois dans cette Langue des signes de privation & de négation; mais je puis en-

core exprimer la privation de l'existence par le simple terme de *rien* ou de *néant* sans l'addition d'aucun terme qui marque quelquechose de réel, & donner ainsi aux termes de *rien* ou de *néant* l'apparence d'une expression positive, quoiqu'il n'y en ait point qui soient plus negatives si ce n'est celles *d'impossible* & *d'absurde*, deux autres negations dont on se sert en François pour exprimer la negation de l'union ou l'opposition de deux ou de plusieurs choses qui par l'idée distincte qu'on en a se trouvent si contraires les unes aux autres qu'aucunes ne peuvent subsister que necessairement separées les unes des autres. Desorte que si je voulois employer quelques termes pour marquer l'union de choses necessairement differentes & contraires, comme si je disois que j'ai *une boule quarrée*, ces termes redeviendroient de simples sons & cesseroient d'être des signes ou des expressions intelligibles à moins que de les separer, puisque les uns & les autres detruiroient mutuellemens leurs affirmations & leurs negations, & se rendroient ainsi contradictoires, & par conséquent absurdes.

LXII.

Corollaire.

Des deux Positions que je ne puis m'empecher d'admettre & qui ont donné lieu à ces remarques Grammaticales je puis donc conclure, que

Mots *Les mots en tant que signes de sentimens ou d'idées sont arbitraires, mais qu'étant determinés par la signification qu'on y attache, ils peuvent être comparés les uns avec les autres eu egard à leurs significations & être employés pour marquer ce que sont les choses qu'ils signifient, les rapports de ces choses, leurs differences, les manieres de les appercevoir, & que ce qui est contradictoire par les termes est contradictoire dans les choses, c'est-à-dire, impossible.*

SEC-

SECTION II.

Observations & Remarques au sujet du Chapitre précédent.

LXIII.

Remarque.

IL n'y a point d'être *sensible*, je prends ce mot dans sa signification active, c'est-à-dire, *d'être capable de sentiment, d'intelligence, de connoissance*, qui ne soit *conscient* de ses sentiments & de ses idées, je veux dire, qui ne sente qu'il sent, & qu'il entend, & qui par conséquent ne sache s'il a le sentiment de telle ou de telle chose: Cependant on voit assez souvent des gens qui nient avoir de certains sentimens, de certaines idées, que d'autres disent avoir. Par exemple, il y a des gens qui pretendent avoir une idée de Toute-puissance dans la matiere divisible qui forme l'Univers & que STRATON (a) & ses Naturalistes reconnoissent pour *Dieu* : D'autres qui nient qu'on puisse avoir l'idée de la Toute-puissance dans une sustance réellement divisible, puisqu'ils pretendent qu'ils n'ont pas même d'idee d'une telle substance, mais que l'idée de la Toute-puissance n'appartient qu'à la nature *naturante* & *naturée* d'une substance unique & nécessitée (b) dont tout est formé, & qui est le *Dieu des Spinosistes*. D'autres pretendent au contraire, que l'idée de la Toute-puissance est inconsistente avec celle d'une substance divisible, & qu'il est absurde de dire, que tout soit une seule & même substance non réellement divisible ni même divisée en parties dont l'une n'est pas l'autre, & qui admet des propriétes contradictoires, mais qui ont l'idée de *corps*, c'est-à-dire, d'êtres composés de parties, & l'idée d'un être infiniment *simple* dont un des attributs est *la Toute-puissance*. On en voit qui assurent, qu'ils n'ont nulle idée de l'Infini ni de l'Espace, tandis que d'autres soutiennent qu'ils en ont des idées si presentes, & si

(a) N°. XLI. (b) N°. XLII.

ſi diſtinctes qu'ils n'en ont point de plus poſitives a
celles de leur propre exiſtence : Ces hommes là
roiſſent cependant faits les uns comme les au
Mais ce qu'il a y de plus ſingulier, c'eſt qu'on
ſouvent ceux qui nient avoir certaines idées, le
en diſputant de la choſe qui ſuppoſe ces mêmes id
Cela eſt trop ridicule pour s'y arrêter ; pui
celui qui n'a point d'idée d'une choſe ne ſait pa
quoi on lui parle, lorſqu'on lui en parle, & qu'
loin de pouvoir en affirmer ou nier quelquechoſ
n'a rien à dire ſinon, qu'il n'entend pas ce q
lui dit. Tout homme donc qui contredit une i
ſoit en niant quelquechoſe qui y convienne, ſo
l'attaquant par des objections qui paroiſſent la
truire, ſoit même en niant abſolument qu'il ait
idée, ou ſe trompe ou trompe les autres. Il fau
tendre ce dont il eſt queſtion pour nier qu'on e
l'idée, mais nier qu'on ait l'idée de ce dont on pa
cela eſt auſſi abſurde que ridicule, c'eſt mentir au
tres ou à ſoi-même.

L X I V.

Obſervation.

CEpendant comme à force d'entendre prono
de certains termes & de s'en être ſervi ſoi-mé
il s'eſt excité par l'uſage qu'on en a fait en les
gnant avec d'autres termes, ſouvent très-clairs
ſentiment confus qui fait que faute d'examiner ce
ces termes ſignifient veritablement, on croit en
dre quelquechoſe quoiqu'on n'entende rien
qu'ainſi on croit avoir des idées qu'on n'a pas,
qu'on n'a que des ſentiments confus ; que de mé
faute d'avoir fait aſſez d'attention à de cert
idées elles paroiſſent confuſes & incertaines, ſur
ſi elles ſont contredites par des perſonnes d'eſ
Il faut qu'il y ait un moyen pour s'aſſurer quan
a effectivement des idées vrayes & diſtinctes,
voici. Premierement, c'eſt *d'examiner chaque mot
après l'autre & de voir s'il y a une idée diſtincte qu
attachée à chacun en particulier*, & enſuite, *ſi tous enſ
réunis font une propoſition intelligible.* Secondem

c'eſt de *comparer les idées avec d'autres idées & d'examiner ſi elles renferment des proprietés contradictoires à celles des choſes auxquelles on les compare.* Car *dès qu'on peut reconnoitre que l'idée de telle choſe renferme des proprietés contradictoires à celle d'une autre choſe, il eſt certain qu'on en a une idée diſtincte & poſitive, puiſque ſans cela on ne pourroit juger de leur difference & de la contradiction des termes.* C'eſt ainſi que FRANÇOIS DE LA MOTTE FENELON Archevêque Duc de *Cambrai* pretend, qu'on a une idée très-diſtincte & très-poſitive de l'Infini, puiſqu'on peut en affirmer des proprietés qui le diſtinguent eſſentiellement. (1) *L'eſprit a l'idée de l'Infini même*, dit ce Prelat, *car il en affirme tout ce qui ne lui convient pas; dites-lui que l'infini eſt triangulaire, il vous repondra ſans heſiter, que ce qui n'a aucunes bornes ne peut avoir aucune figure; demandez-lui qu'il vous aſſigne la premiere des unités qui compoſe un nombre infini, il vous repondra d'abord, qu'il ne peut y avoir ni commencement, ni fin, ni nombre dans l'infini.* Il ajoute dans un autre endroit (2): *L'image de l'Infini n'eſt point un amas confus d'objets finis que l'eſprit prend mal à propos pour un infini veritable, c'eſt le vrai Infini dont nous avons la penſée; nous le connoiſſons ſi bien que nous le diſtinguons preciſément de tout ce qu'il n'eſt pas, & que nulle ſubtilité ne peut nous mettre aucun objet en ſa place; nous le connoiſſons ſi bien, que nous rejettons de lui toute proprieté qui marque la moindre borne; enfin nous le connoiſſons ſi bien, que c'eſt en lui ſeul, que nous connoiſſons tout le reſte.*

Le Pere MALBRANCHE étend nos connoiſſances jusqu'aux ſentimens qui non ſeulement ne s'imaginent point, mais qui ne font qu'affecter agréablement ou deſagréablement, voluptueuſement ou douloureuſement, & qu'on pourroit particulierement diſtinguer par le nom de ſenſations lorſqu'ils ſont de ceux qu'on n'éprouve qu'à l'occaſion des corps, pour prouver qu'on s'imagine ſans raiſon qu'on n'a aucune connoiſſance de ces ſentimens. Voilà ce que dit ce Pere dans le treizieme Chapitre du premier Livre de la *Recherche de la Verité*. *Une perſonne*, dit-il, *par exemple qui ſe brule la main, diſtingue fort bien la douleur qu'il*

sent

(1) *Demonſt. de l'Exiſt. de* DIEU. Art. L.
(2) Art. LIII.

sent d'avec la lumiere, la couleur, le son, les saveurs odeurs, le plaisir & d'avec toute autre douleur que qu'il sent, il la distingue fort bien de l'admiration, du c de l'amour, il la distingue d'un quarré, d'un cercle, mouvement, enfin il la reconnoit fort different de tout choses qui ne sont point cette douleur qu'il sent : O n'avoit aucune connoissance de la douleur, je voudrois savoir comment il pourroit connoitre avec évidence & tude que ce qu'il sent n'est aucune de ces choses.

SECTION III.

LXV.

Observation.

UN homme qui n'auroit point l'idée d'une c & qui seroit privé par lui-même du moyen cessaire pour parvenir à en avoir l'idée, ne pou jamais l'avoir quelques efforts que fissent d'au hommes qui l'auroient & qui voudroient la lui c muniquer. C'est ainsi que des aveugles nés ne peu avoir l'idée des Couleurs, ni ceux qui sont nés sc celle des Sons, parce qu'ils manquent des org necessaires pour appercevoir & pour entendre: le mot *Rouge* qu'on repeteroit mille fois à un a gle né, ne seroit jamais pour lui qu'un vain Mais dans la supposition qu'un homme fut né av & sourd, il ne seroit pas pour cela privé du voir de penser à tout ce qui peut occuper l'e des autres hommes, si on en excepte avec les & les couleurs les Sciences historiques & cor tionelles; car cet homme ne differant des a hommes que par la privation des deux organ l'Ouïe, & de la Vuë, il pourroit donc avoir co eux tout ce qu'ils ont independamment de ces sens. Ainsi un sourd & aveugle ne peut avoi idées dont se forment toutes les Sciences où la v peut être demontrée, telles que sont les verités Metaphysique, de l'Ontologie, de la Mathemat & de la Morale Naturelle. Il seroit privé du plai voir des couleurs passageres & d'entendre des sons passagers encore, il ne pourroit s'instruire par l'Hi

re de toutes les folies & ſcelerateſſes, ni de tous les hazards qui en ont fait les grands evenements & les grands hommes. Mais que perdroit-il à cela? Rien: Si ce n'eſt de ne pas connoitre toute la deraiſon de la race humaine chez qui la vertu toujours méconnue, ou louée & fuie, voit par tout le vice triomphant dans les places qu'elle devroit occuper. Il ſeroit privé du commerce des autres hommes dont il auroit cependant beſoin pour les neceſſités de la vie, & ce ſeroit une ſorte de mal eu égard à ſes beſoins; car d'ailleurs il n'y perdroit pas grand choſe: Mais où il perdroit beaucoup c'eſt qu'il ne pourroit contempler cette diſpoſition admirable de l'Univers, ni cette immenſe & ſurprenante varieté d'objets où ſon imagination ne pourroit atteindre & qu'on admire toujours d'autant plus qu'on eſt plus capable d'en developper la mechanique. Mais d'ailleurs il ſeroit bien dedommagé s'il s'appliquoit à decouvrir par les yeux de l'Entendement les eſſences & les raiſons invariables de la nature des choſes dont il pourroit voir d'autant plus diſtinctement les differences & les rapports, qu'il ſeroit moins detourné par les apparences auxquelles ſe bornent preſque tous les hommes. Il n'auroit pas beſoin de mots pour ſentir, pour comparer, pour juger, & pour étendre ſes connoiſſances juſqu'à l'infini. Il ſe parleroit ſans conſtruction de phraſe; mais il s'entretiendroit par la reflexion ſur ſes propres ſentimens & ſe parleroit ainſi d'une maniere infiniment plus eloquente, plus vive, plus conciſe ſans doute, que par un tour lent de paroles. Ce qui m'en perſuade c'eſt, que malgré l'habitude que j'ai contractée par le long & frequent uſage de la parole de me ſervir interieurement de paroles muettes, mais paroles pourtant, lors même qu'étant ſeul je medite & ne reflechis qu'avec moi-même; malgré dis-je, cette habitude, il m'arrive toujours premierement de ſentir la choſe avant que de me la déſigner par ſon nom, & très-ſouvent de ſentir vivement & rapidement des idées ſi vives, ſi lumineuſes, & une ſuite ſi étenduë de conſéquences, que non ſeulement je ne pourrois pas bien en exprimer la juſteſſe & la force dans une longue page d'écriture, mais que je me trouve même embaraſſé à les exprimer ſimplement

avec bien des peines & des attentions. C'eſt ce qui a fait dire au Pere MALBRANCHE, *qu'il n'y a point d'eſprit ſi petit qu'il ſoit qui ne puiſſe en meditant decouvrir plus de verités que l'homme du monde le plus éloquent n'en pourroit deduire.*

LXVI.

Remarque.

MAis ſi je puis m'entretenir moi ſeul ſans paroles, je ne puis communiquer aux autres hommes mes penſées, ſi je n'ai des ſignes qui les expriment, & de tous les ſignes qu'on peut choiſir, il n'y en a point ſans doute de plus ſurs, de plus prompts & qui puiſſent exprimer mieux & plus de choſes que ceux que fournit l'infinie combinaiſon des ſons de la voix: Auſſi les hommes les ont-ils choiſis, & comme ces ſignes ſont arbitraires & leur combinaiſon infinie, de là eſt venue la grande varieté de langage. Cependant quelques arbitraires que ſoient ces ſignes, dès qu'une fois on les a determinés à ſignifier telle choſe *un mot peut être regardé comme la choſe même, parce qu'en effet c'eſt la choſe, eu égard à la ſignification* (a). C'eſt ainſi que lorſque je dis un quarré, je ne ſonge point aux ſons du *qua* ni du *ré* qui compoſent ce mot, je ſonge uniquement à la figure dont il eſt le ſigne, & ce mot *quarré* me repreſente auſſi parfaitement la figure quarrée que ſi je la voyois de mes propres yeux: Ainſi (b) *la comparaiſon des termes eu égard à leurs ſignifications eſt la comparaiſon des choſes mêmes*; *& les conſéquences qui ſe tirent par les termes quand elles s'y rapportent exactement, ſont des conſéquences fondées dans la nature des choſes mêmes.* Mais de plus c'eſt que les termes etant ainſi arbitraires, tant qu'un mot ne ſera pas determiné à exprimer une idée diſtincte, qu'il ne marquera au contraire qu'une idée confuſe ou douteuſe, ou même qu'etant équivoque il exprimera deux idées, ce mot ſera toujours une occaſion d'erreur. Comment raiſonner juſte ſur un terme qui ne determine pas clairement la choſe ſur laquelle on raiſonne?

Il

(a) LIX. *Coroll.* (b) LIX. *Coroll.*

Il faut donc pour s'assurer de la verité d'une chose, que les termes dont on se sert determinent précisément une idée distincte qui ne puisse être confondue avec une autre, ce qui se fait par la definition du terme qu'on emploie ; & il arrive même alors que si cette definition ne donne point une idée exacte de la chose, elle fournit néanmoins par les conséquences evidentes ou absurdes qui en resultent le moyen de mieux determiner la chose, parce que les mots n'étant que les signes des choses, & les choses étant necessairement & non arbitrairement ce qu'elles sont, il arrive, que de la connoissance d'une partie exprimée par la definition du mot, on parvient à la connoissance d'une autre partie ou proprieté qui n'y etoit pas comprise, & dont la connoissance sert à faire faire une juste definition de la chose. Il peut même arriver, que le mot selon sa définition ne designant qu'une idée fausse ou peut-être même l'affirmation de l'union de deux choses contradictoires, l'examen de la signification qu'on attribue à ce terme fasse voir, qu'il ne signifie veritablement rien, ou que ce n'est que des idées confuses qui par la division que l'examen en fait, servent à decouvrir des idées claires, ou à desabuser de croire entendre ce qu'en effet on n'entendoit point. Le Docteur SAMUEL CLARKE, qui croit le systême de SPINOSA aussi faux que dangereux, en attribue toutes les erreurs au sens equivoque où SPINOSA a pris le seul terme de *substance* : Et malgré les titres Mathematiques qu'affecte l'Auteur d'un grand Traité *de la Prémotion Physique* (1), faute d'avoir donné la definition des termes sur lesquels il fonde ses Lemmes & ses Theoremes, ce livre est regardé par les gens qui veulent de l'exactitude dans la methode afin qu'il y ait de l'évidence dans les corollaires, comme un ou-

(1) *De l'Action de Dieu sur les Créatures*, Traité dans lequel on prouve la *Prémotion Physique* par le raisonnement, & où l'on examine plusieurs questions qui ont rapport à la nature des Esprits & à la Grace; imprimé à l'Isle & se vend à Paris chez François Babuty, 1713. Avec aprobation & privilege du Roy 4°. 2 vol.

ouvrage où on a employé beaucoup de travail, de savoir, d'imagination & même beaucoup de piété pour s'eloigner du Sens-commun & diminuer la grandeur de la puissance du Créateur, en pretendant confondre la presomption de la Créature.

Comme l'institution de l'usage de la parole n'est que pour servir à exprimer les pensées, on s'imagine que tout mot signifie quelque chose de distinct: Cela devroit être, mais cela n'est pas. Les Philosophes n'ont pas fait les langues: L'usage qui les forme est l'ouvrage d'une multitude d'hommes, dont les idées sont très-confuses, & qui considerent les choses selon differens rapports, dont les uns ne voyent qu'une partie à laquelle les autres ne font point d'attention, de là l'equivoque & la confusion si nuisible à l'evidence. Il arrive même que les termes dont les Philosophes les plus éclairés se servent pour déterminer exactement leurs idées, s'alterent & se corrompent en passant de la Philosophie dans le discours ordinaire, c'est-à-dire, de la lumiere dans le Cahos. Je dois donc être d'autant plus attentif à ne me servir d'aucun terme qu'après avoir bien examiné l'idée que j'y attache, que par la longue habitude qu'on a de parler, & de parler souvent sans avoir assez refechi, on s'imagine que tous les mots dont on se sert de quelque façon qu'on les associe signifient quelquechose, sur tout si ces mots sont employés par des gens qui passent pour avoir beaucoup d'esprit & de capacité. Quand ces gens là parlent, on croit réellement entendre quelquechose & recevoir des idées sublimes & lumineuses, lorsqu'en effet ce qu'ils disent n'excite que des idées confuses, de vaines images, & que si on vouloit faire attention à leurs Phrases nombreuses pour en extraire un sens précis, on trouveroit qu'ils n'ont rien dit que de grands mots, & que leurs Metaphores & leurs Antitheses merveilleuses sont en effet si fort Antitheses que ce ne sont que de vrayes Contradictions dans les termes. Mais on est si fort accoutumé à joindre une idée au son d'un mot, qu'on s'est servi du verbe donner pour en marquer l'effet, desorte qu'on dit, *ce mot me donne cette idée*, ce mot *ne me donne point d'idée*, comme si c'étoit le mot qui donnât l'idée, & qu'il ne supposât pas au contraire l'idée avant que d'en être le signe. Quel rap-

rapport neceſſaire y a-t-il entre le ſon de *quarré*, par exemple, & la figure quarrée, que les Anglois appellent *Square*, & les Hollandois *Vierkant*. Il n'y en a nulle ſans doute. S'il y en avoit un autre qu'un rapport de convention, il n'y auroit dans le monde & même dans tous les mondes, s'il y en a pluſieurs, qu'un ſeul langage puiſque les mots ne ſeroient pas plus arbitraires que les idées : Mais comme les mots ſont arbitraires en tant que ſignes, l'Anglois peut appeller *Square* & le Hollandois *Vierkant*, ce que le François apelle *quarré*, & ce que les Eſpagnols & les Portugais appelleront *quadrado*; auſſi ce qui eſt un ſigne arbitraire n'a-t-il beſoin d'avoir aucun rapport avec ce quil ſignifie. Il y a même des cas comme dans les affaires qu'on veut tenir ſecretes où l'on craint tant que le ſigne qu'on veut employer n'ait directement ou indirectement quelque rapport avec ce qu'on veut faire entendre qu'il paroit d'autant meilleur qu'il en paroit plus éloigné.

LXVII.

ENſeigner ne veut pas dire *donner à quelqu'un une Connoiſſance qu'il n'a pas*, puiſque cela ne ſe peut, mais bien *lui donner des ſignes qui l'engagent à penſer à ce qu'il peut connoître & par conſéquent à s'y appliquer*. Il ne faut pas être habile Etymologiſte pour voir *qu'enſeigner* vient de *ſigne*, & que c'eſt comme qui diroit *donner des ſignes de quelque choſe à quelqu'un*, d'où vient que *montrer* ſe dit *enſeigner*.

LXVIII.

Remarque.

LA facilité d'établir arbitrairement des ſignes, & l'utilité qu'il y a d'avoir fait ſervir ainſi les ſons de la voix pour la communication des idées de ceux qui ſont préſens, en a fait choiſir d'autres pour entretenir cette Communication entre les abſens mêmes, & on n'a eu beſoin que de convenir de quelques traits ou figures pour être les ſignes des ſons de la voix, ou pour mieux dire du langage, comme ces ſons l'étoient des idées. On a donc inventé certains

tains caractères pour exprimer les sons qui signifioient les pensées & pour parler aux yeux comme la voix parloit aux oreilles; ce qui a fait exprimer ainsi par Brebeuf ces deux vers de Lucain, touchant les *Phœniciens* qu'on dit les premiers inventeurs des caractères de l'écriture.

Phœnices primi, famæ si creditur, ausi,
Mansuram rudibus vocem signare figuris.

Pharsal. lib. 4.

» C'est de là que nous vient cet art ingenieux
» De peindre la parole & de parler aux yeux,
» Et par les traits divers de figures tracées
» Donner de la couleur & du Corps aux pensées.

Invention qui non seulement instruit de nos sentimens ceux que les terres, & les mers separent de nous, qui peut les communiquer en même tems à des milliers de personnes eloignés les unes des autres, qui peut conserver à la posterité la plus reculée les evenemens de notre siecle & ce que nous aurons fait nous-mêmes, *monumentum ære perennius*; mais qui de plus en fixant sur le papier les idées & les raisonnemens, soulage la memoire, *enregistre les pensées*, ainsi que * s'exprime un Philosophe Anglois & fait qu'on en peut voir la suite pour ainsi dire avec les yeux du corps & en considerer à son aise la verité, les liaisons, & la justesse.

LXIX.

Observation.

On voit par cette remarque combien ce que c'est qu'Evidence, & ce que c'est même que Mathematique, est ignoré de ceux qui disent que l'evidence est familiaire aux Mathematiciens, parce quils voyent de leurs propres yeux les choses sur lesquelles il raisonnent. On pourroit prouver que les figures de la Geometrie avec quelque soin qu'on les ait tracées, ne sont que des signes & même des signes très-imparfaits de celles qui sont l'objet de la recherche du

† Locke.

du Géometre, desorte qu'un Géometre ne demontre exactement les proprietés des figures tracées sur le papier qu'en supposant qu'elles sont telles que celles qu'il conçoit. *Nous ne pouvons nous assurer par la vue*, dit MALBRANCHE (1) en conséquence de plusieurs preuves, *si un rond & un quarré qui sont les deux figures les plus simples ne sont point un Ellipse & un parallelograme, quoique ces figures soient entre nos mains & tout proche ne nos yeux: Je dis plus*, ajoute-t-il, *nous ne pouvons distinguer exactement si une ligne est droite ou non, principalement si elle est un peu longue, il faut pour cela une règle: mais quoi, nous ne savons pas si la règle même est telle que nous la supposons devoir être & nous ne pouvons nous en assurer entierement; cependant sans la connoissance de la ligne on ne peut jamais connoître aucune figure*, d'où il resulte, que loin de voir ce qu'il conçoit, c'est par ce qu'il conçoit que le Géometre rectifie les figures qui sont sous ses yeux, & qu'il les voit telles qu'elles doivent être, & qu'ainsi ce qui fait l'évidence de ses demonstrations, n'est pas ce qu'il voit, mais ce qu'il conçoit. D'ailleurs quand il seroit vrai que le Géometre verroit avec les yeux du corps les objets de ses demonstrations, ce ne seroit que quelques objets, & combien y en a-t-il qu'il conçoit parfaitement, puisqu'il en demontre les proprietés, & qui sont si composés que non seulement il ne peut les peindre, mais quil ne peut même les imaginer. Imagine-t-il seulement le dernier des cinq corps reguliers des Géometres, quoique ce ne soit qu'un corps qui a vingt faces egales composées de vingt triangles equilateraux, & egaux entre eux, ce qui sur l'enoncé paroit si facile à imaginer? Cependant quand il seroit aussi vrai qu'il est faux, que l'évidence de la Géometrie vînt de ce que le Géometre voit les figures dont il demontre les proprietés & les rapports, que pourroit-on dire de l'évidence de l'Arithmetique, & de l'Algebre, où l'on ne se sert que de signes aussi arbitraires que le sont dans les autres Sciences les mots dont on a fait les signes des idées? 1. 2. 3. 4. sont-ils moins arbitraires & plus semblables au sentiment que j'ai de l'unité,

&

(1) *De la Rech. de la Verité* liv. 1. ch. 7.

& des nombres qui s'en forment jusqu'à cinq, que ne le sont les mots, *un*, *deux*, *trois*, *quatre*? Et quand j'écris avec les caractères de l'Algebre $b+c+d+e-d-c-b=e$, parce que cette marque + signifie *plus*, cette autre — *moins*, & cette troisième = *egal*, cela marque-t-il mieux la verité que si je disois, *si de quatre choses je supprime les trois premieres il ne reste que la quatrieme?*

Les simples lettres que l'Algebre employe sont prises arbitrairement pour être les signes abregés de quelquechose qu'on pourroit exprimer par un mot, ou si elles marquent simplement quelquechose d'indeterminé ou d'inconnu, c'est n'exprimer que ce qui s'exprime dans le discours ordinaire par le mot de *chose*, ou par les termes indéfinis de *grandeur*, de *vitesse*, & autres. Non sans doute : Ni les figures, ni les signes des Mathematiques ne font pas l'évidence des verités qu'on y decouvre, cette evidence ne vient que de la methode avec laquelle on y recherche la verité. Cela est si vrai que pour le peu que les Mathematiciens s'en ecartent, ils tombent dans l'erreur & que lorsqu'ils ne distinguent pas la nature des choses d'avec les operations abstraites de l'esprit, la plupart des Géometres, moins Géometres que Philosophes, regardent comme démontrées des choses si ridicules, qu'ils ne pourroient s'empecher d'en rire, si la prevention ne les empechoit d'en voir l'absurdité.

Les mots, soit prononcés, soit écrits, ne sont donc que les signes de sentiments des choses que l'on conçoit antecedemment, des propriétés ou manieres d'être que l'on conçoit dans ces choses, de la maniere dont elles nous affectent, ou des jugemens qu'on en porte.

LXIX.

Remarque.

DES observations qu'on a faites sur les mots & sur les caracteres qui marquent les sons dont les mots sont formés, est venue la science qu'on appelle *Grammaire* du mot Grec *grammata* qui signifie *les caracteres de l'Ecriture*. Puisque les mots ne sont inventés

tés que pour être les signes des pensées, que parler n'est autre chose que communiquer ce qu'on pense, qu'on est d'autant mieux entendu que les termes dont on se sert sont intelligibles, & que les termes sont d'autant plus intelligibles qu'ils sont plus particulierement determinés à la signification d'une idée distincte; il paroit que, si la raison avoit formé les langues chaque mot auroit une signification qui lui seroit propre & particuliere, quoique générale, & que par conséquent chaque terme seroit univoque & presenteroit toujours l'idée fixe & determinée d'une seule & même chose. A proprement parler cela est en effet, & l'on peut assurer qu'il n'y a pas dans une langue deux termes veritablement synonymes, c'est-à-dire, qui expriment precisément & sans rien d'accessoire une seule & même idée, ainsi que Mr. l'Abbé Girard l'a très-bien fait voir dans son livre intitulé *La justesse de la Langue Françoise* (1) : Mais la differente maniere dont les hommes examinent les choses & l'habitude qu'ils se sont faite de parler souvent sans les avoir bien examinées, repand necessairement dans toutes les Langues une inexactitude d'expressions qui demande beaucoup de reflexion & d'attention aux termes si on veut eviter l'Equivoque ; d'autant plus que le sens de ce qui suit ou de ce qui precéde altere souvent l'ordinaire expression d'un mot.

Il paroit de même, que les caracteres de l'Ecriture n'étant que les signes de la prononciation des sons dont les mots sont formés, chaque caractere devroit toujours marquer un son particulier & toujours le même, ou une modification particuliere & determinée pour quelque son que ce fut ; desorte que les lettres qu'on nomme *voyelles*, parce qu'elles font par elles-mêmes un son simple & complet, n'auroient point dans un mot un son different de celui qu'elles ont dans un autre, & que les lettres qu'on appelle *consones*, parce qu'elles ne servent qu'à modifier ou lier les sons des voyelles n'en ayant point par elles-mêmes, ce que leur

(1) *La justesse de la Langue Francoise*, ou les differentes significations des mots qui passent pour synonymes, par Mr. l'Abbé Girard. A Paris chez L. d'Houri.

leur nom marque assez, ne varieroient point dans leurs modifications ou *articulations*, ainsi que parlent les Grammairiens, ni ne seroient point placées dans les mots où on ne les prononcent point. Mais, que voit-on d'établi parmi les hommes à quoi diverses circonstances qu'on nomme *hazard*, ou le caprice qu'on revere sous le nom de coutume & d'usage, n'ayent pas eu presque toujours plus de part que la raison même ? Il ne faut donc pas être surpris s'il se trouve tant de confusion & d'irregularité dans une chose aussi generale & aussi libre que le langage, qui par cela même qu'il est fait pour la communication des idées & des jugemens des hommes entre eux, ne peut que recevoir un grand nombre d'alterations. Cependant l'attention aux idées pour la signification desquelles on employe certains termes sera aisément démeler s'ils ne signifient que des idées confuses ou même fausses, & le droit qu'on a d'en determiner la signification par cela même qu'ils sont arbitraires fera toujours que de confus ou equivoques ils pourront devenir clairs & distincts.

A l'égard des caracteres de l'ecriture, il est aussi facile que raisonnable d'en determiner precisément les sons & d'exclure des mots les lettres qui ne s'y prononcent point. Non seulement la raison fondée dans la nature des choses exige que le signe d'une chose ne soit pas le signe d'une autre, puisque de là nait la confusion & l'incertitude (il est ridicule qu'un signe employé dans le sujet même de son institution n'y signifie pas ce pour quoi il a été principalement institué); mais outre cette raison qui faciliteroit à tout le monde etrangers & autres le moyen de s'assurer de la veritable prononciation des mots qu'ils n'auroient jamais entendu prononcer & dont la prononciation rend quelquefois risibles ceux qui les prononcent comme on les ecrit, il y en a une autre plus importante encore, c'est, d'epargner aux maitres qui enseignent & aux enfans qui apprennent à lire & beaucoup de peines & beaucoup de tems. Les pauvres enfans ont-ils trop de plaisirs qui les attendent dans la suite de la vie pour qu'on n'evite pas de troubler la joye de leur jeunesse par les peines d'une etude si deraison-

sonnable ? Combien un *a* qui doit se prononcer comme *é*, ou un *e* comme un *a*, un *n*, un *f*, un *ſ*, un *d*, un *m*, un *g* & tant d'autres lettres qui ne se prononcent point ou qui se prononcent diversement n'ont-elles pas couté de larmes aux enfans & d'impatience aux maitres ? Quel embarras le defaut de caractères simples pour exprimer les sons voyels qu'on n'exprime que par ce qu'on appelle des Diphtongues ne cause-t-il point ? C'est bien dans ce cas qu'on peut dire, *delirant patres, plectuntur filii.* Quand on considere la difficulté qu'il y d'apprendre à lire certaines langues, telles, par exemple, que la Françoise & l'Angloise, qui l'emportent sur toutes les langues de l'Europe par la bizarrerie de l'ortographe, on peut assurer, que quiconque apprend à les lire, apprendra avec moins de peines quelque science que ce soit à laquelle il voudra autant s'appliquer. L'ortographe bizarre a cet inconvenient insurmontable, qu'on ne peut jamais par la seule maniere dont un mot est écrit s'assurer de la veritable prononciation, ni par la seule prononciation s'assurer de quelle maniere il doit être écrit. Mr. l'Abbé de SAINT PIERRE (1), dont le zèle toujours actif pour ce qui peut contribuer au bien des hommes & qui après avoir demontré le moyen de conserver perpetuellement la paix entre les Etats, malgré les pretentions & les passions des Souverains, n'a pas dedaigné de publier un projet pour perfectionner l'Ortographe; dit, qu'un jour un de ses amis lui demandant comment il falloit ecrire le mot prononcé *Haynault*, nom d'une province dont *Mons* est la capitale, ils trouverent *que l'on pourroit l'ecrire de plus de trois cents manieres qui seroient toutes differentes en quelquechose & qui pourroient pourtant signifier ce mot de deux syllabes ou un mot presque semblable.*

Par ce qui precede ou par ce qui suit dans le discours, on peut souvent deviner & s'assurer même de l'idée qui est attachée à un terme qui s'y trouve & dont

(1) *Projet pour perfectionner l'Ortographe des langues d'Europe*, par Mr. l'Abbé de St. PIERRE. A Paris chez Briasson, 1730 avec approbation & privilege du Roy. 8. pp. 266.

dont on pourroit ailleurs douter de la signification. Que le mot *bon* ait soixante est quatorze significations differentes, ainsi que l'ont remarqué M. M. de l'Academie Françoise, dans la Préface de leur Nouveau Dictionaire, on ne se trompe guere sur le sens qu'on doit donner à ce mot, si on fait attention aux termes avec lesquels il se trouve joint; mais la bizarrerie de l'usage dans la maniere d'ecrire les mots met dans l'impossibilité de s'assurer de leur prononciation, si on ne l'apprend des personnes qui parlent bien, & celles qui parlent bien ne peuvent sans l'etude particuliere de cet usage bizarre s'assurer qu'elles ecrivent bien. Cependant un nombre de pedans qui se croient habiles parce qu'ils savent que *chant* vient du mot Latin *cantus*, & *champ* de *Campus*, & qui ne savent pas pourquoi *grave* ne vient point de *gravare*, ni *sapper* de *sapere*, ni *dame* de *dama*, ni *ver* de *ver*, qui rendent raison de *l'h* qu'on écrit au mot *homme*, sans pouvoir en rendre une semblable du double *m* avec lequel ils l'ecrivent, soutiennent doctement qu'il faut conserver la maniere d'ecrire dont nos ayeux se servoient, quoique nous ne prononcions plus comme eux, & que les lettres qui ne se prononcent point dans les mots, ou qui s'y prononcent differemment de leur institution primitive, doivent y être conservées pour marquer leur origine, quoique cela ne serve presque de rien à ceux qui ne savent que leur langue, & que ce ne puisse être un sujet d'erreur à ceux qui savent les langues meres. On diroit à entendre ces habiles gens, que certains mots doivent avoir des lettres inutiles à leur prononciation, comme les Gentils-hommes doivent avoir à leur coté, même en tems de paix, une épée, dont les Loix defendent de se servir autrement que comme d'un ajustement inutile & souvent incommode. Il est vrai qu'aucun Ecrivain n'a le pouvoir d'asservir les autres à sa maniere d'orthographier ni à recevoir les nouveaux caracteres qu'il vou-

(1) *Nouveau Dictionaire de l'Academie Françoise*, Dedié au Roy. A Paris chez J. B. Coignard, avec privilege de S. M. 1718, in folio 2. vol.

voudroit introduire, non plus que les mots nouveaux dont il voudroit enrichir une langue ou par lesquels il voudroit augmenter la force & la précision des expressions. Mais il paroit très-raisonnable que chaque Ecrivain contribue de son mieux à la perfection de sa langue & à celle de l'orthographe en mettant en usage ce que le besoin & la raison exigent conformément à l'institution des mots & des caracteres. Si les Anglois, assez raisonnables pour inventer ou pour adopter de nouveaux termes toutes les fois qu'ils n'en trouvent pas dans l'usage qui expriment avec assez de force ou de précision leurs idées, & qui sont même assez hardis pour se mettre au-dessus de la servitude Grammaticale lorsqu'il s'agit de donner plus de force au sens d'une phrase, n'avoient pas abusé de cette hardiesse, qu'ils eussent pris soin de rendre leur orthographe conforme à la raison & de corriger les constructions equivoques, leur langue seroit peut-être la plus parfaite de l'Europe, comme il y a lieu de croire qu'elle en est la plus concise, & à cet egard la plus expressive. Mais quelque bizarrerie qu'il y ait dans l'orthographe cela ne fait rien à la précision de l'idée attachée à un mot: Cette bizarrerie n'est qu'une preuve du pouvoir abusif de la coutume, de celui de l'imitation qui détermine des hommes d'ailleurs très-raisonnables, & du peu de credit de la raison quand il s'agit de se mettre au dessus de l'imitation & de la coutume. La Grammaire donne lieu à quelques reflexions plus utiles.

LXX.

Premierement, il est bon de remarquer que les premiers auteurs d'une langue n'ont pu faire connoître qu'ils etablissoient tel ou tels sons pour signifier telle chose qu'en montrant la chose même, ou qu'en la designant par quelque signe exterieur en repétant le terme dont ils vouloient se servir pour l'exprimer. Desorte que les signes les moins commodes ont servi premierement à etablir les signes les plus parfaits, & qu'on n'a pu d'abord communiquer que des idées des choses qui tomboient sous les sens, soit quelles y tombent directement par les organes des sensations

que chaqu'un éprouve, soit indirectement par les signes naturels des passions. Car independamment de toute convention de langage l'ordre de la nature a etabli une communication de sentimens entre les hommes, le son de leur voix, leurs mouvemens, leurs attitudes, l'air du visage, les plus simples mouvements des yeux expriment quelques sentiments interieurs, les passions deviennent visibles & s'expriment si parfaitement qu'on en connoit la complication & les degrés. C'est ce qui fait principalement l'excellence des beaux Tableaux, l'art du peintre en imitant ainsi la nature fait dire que les figures sont animées & parlantes, elles pensent, elles reflechissent, elle jugent, il exprime jusqu'à la douleur mêlée de joye, ainsi qu'on le voit dans ce beau tableau de la gallerie du Luxembourg, où RUBENS a representé la naissance de LOUIS XIII. C'est beaucoup que les signes naturels ayent donné le moyen de connoitre quelque chose de l'interieur. Il n'a pas été fort difficile ensuite de trouver par les circonlocutions prises ou des rapports, ou des liaisons, ou des differences des choses visibles, le moyen de faire entendre celles qui ne pouvoient tomber sous aucuns des sens, & d'exprimer ainsi des pensées & des jugemens qu'aucun signe naturel ne rendoit visibles. Cette communication de pensées & de jugemens a dû se faire d'autant plus aisément que les premiers qui ont voulu communiquer quelques pensés & quelques jugemens de cette espece, avoient plus de justesse dans le raisonnement & parloient à des gens qui en avoient; parce qu'après avoir excité dans l'esprit de ceux à qui ils parloient l'idée de la chose qui etoit l'objet de leur raisonnement, ceux qui les écoutoient raisonnant eux-mêmes interieurement sur la chose en question à mesure que ceux qui en parloient en jugeoient, ils pouvoient d'autant mieux s'assurer de la signification des termes que les conséquences portoient naturellement à leur donner telle signification.

Cependant il est arrivé que du premier usage des mots pour exprimer les choses qui tombent sous les sens, la plupart des mots ont passé comme par une voye d'analogie ou de rapport à la signification des choses qui ne tombent point sous les sens, & qu'ainsi la

. Metaphysique de même que toutes les autres scien-
es se sert de plusieurs termes qui ne doivent leur
rigine qu'aux sensations duës aux objets corporels,
isibles, palpables & mobiles, aux rapports & aux
ifferences que ces objets ont entr'eux, ou aux effets
ui en resultent. C'est ainsi que le mot d'*idée* a
té egalement employé pour signifier le sen-
ment distinct d'une chose que l'imagination peut
: representer, & pour signifier le sentiment distinct
'une chose qu'aucune figure ni qu'aucune couleur ne
eut distinguer d'une autre. On dit en Metaphysique
oir clairement la verité d'une idée, & *peser les difficul-
z que renferme une objection*, comme on dit en Gram-
iaire *entendre distinctement la signification d'un mot*, &
jetter une expression vicieuse, en Mathematique *con-
voir comment on peut faire l'extraction des Racines, des
uissances*, & en Morale *etouffer les passions qui nous
artent de nos devoirs*: Où il est visible que *voir clai-
ment*, *peser*, *renferme*, *entendre distinctement*, *rejetter*,
ncevoir, *faire l'extraction des racines*, *etouffer*, *ecartent*,
issi bien que *passer par voye*, dont on s'est servi un peu
lus haut, sont des termes à la premiere signification
desquelles les choses materielles ont donné lieu, &
ropes que ces expressions sont originairement des *Tropes*,
ainsi que parlent les Grammairiens, c'est-à-dire,
es expressions *qui ont passé de leur premiere signification à
ie nouvelle, & qui ont ainsi acquis une double significa-
on*. Cela ne les rend pourtant point equivoques,
arce que chacune de leurs significations est determinée
ar l'ordre des choses auxquelles on les employe,
t même comme ils n'ont passé de leur signification
rimitive à une nouvelle, ou pour parler encore
vec plus d'exactitude, comme on n'a joint une se-
onde signification à leur premiere, que par la né-
essité de se servir de ces termes pour communiquer
es idées qu'on ne pouvoit faire entendre sans leur
:cours, & qu'ils ont été confirmés par un long
sage dans le sens de leur seconde signification, ces
:rmes & plusieurs autres semblables ne peuvent
lus être regardés comme Tropes. Il n'est pas moins
rai, que des mots quoiqu'empruntés originairement
e ce qui se voit ou de ce qui se touche, expri-
ient proprement & distinctement un sentiment, une

 idée

idée, ou un raisonnement, choses qui ne se voyent pas, qu'il est vrai que ces termes expriment des choses visibles & palpables, ou des sentiments que des signes naturels font déja connoître. CICERON dit dans une de ses Lettres, que les choses que notre esprit conçoit ne sont pas moins nôtres que celles que nos yeux apperçoivent, *nec enim minus nostra sunt quæ animo complectimur quam quæ oculis intuemur* (1); mais on peut dire, qu'il est plus certain pour ne pas dire plus réel, qu'un homme qui pense à quelquechose pense à quelquechose, & que ce à quoi il pense n'est pas autre que ce à quoi il pense, qu'il n'est certain que les choses, qu'il dit, qu'il voit, qu'il touche, qu'il entend, sont effectivement telles qu'il le dit.

LXXI.

SEcondement, il est bon d'observer, que quoique les mots soient arbitraires, ils ne le sont qu'en tant qu'on peut les composer de tels ou de tels sons, *man*, *hombre*, *huomo*, *homo*, *anthropos*, peuvent également signifier ce que les François entendent par le mot d'*homme*; mais tout mot, eu égard à sa signification, est nécessairement déterminé à être d'un tel ordre, parce que son usage est de marquer telle chose; qui, par cela qu'elle n'est point telle autre, est, ou seulement semblable, ou absolument differente, & par consequent d'un autre ordre ou d'une autre espece. C'est de là que les Grammairiens ont fait ce qu'ils appellent *Parties d'Oraison*, c'est-à-dire, *les diverses especes de termes qui entrent dans la composition du Discours*. Mais les Grammairiens, dans la division de ces classes, ont eu moins d'égard à la nature des choses signifiées, qu'à la maniere usitée de les signifier. L'usage est leur régle; *non tam*, dit VOSSIUS (2), *dispiciendum quid potuit fieri, quam quod factum sit*, à quoi ils se conforment si parfaitement, qu'ils le suivent jusques dans la maniere d'instruire des Langues, ce qui fait que malgré leurs Divisions & leurs Subdivisions, les Gram-

Parties d'Oraison.

(1) *Epist.* Lib. V. *Epist.* XVII.
(2) *De Art. Gram.*

Grammaires, telles qu'on les a, ne fervent guères à l'éclairciffement des idées, chofe à quoi une Grammaire bien faite & bien raifonnée pourroit être extrêmement utile. Ainfi faute d'avoir bien refléchi fur la nature des idées, fur la maniere de confiderer les chofes & fur celle de les exprimer, des perfonnes qui parlent très-purement fuivant les règles de l'ufage, parlent très-bien fans bien s'entendre; deforte que le terme de *baboter*, expreffion du ftile familier pour marquer des gens qui parlent fans favoir ce qu'ils difent, convient à beaucoup de gens qui ne fe l'imaginent pas, & qui n'inftruits dès leur enfance que dans l'ufage Grammatical du choix des expreffions, *babotent* élégamment toute leur vie, & jufqu'au lit de la mort, où ils parlent encore fans favoir ce qu'ils difent. Si, par exemple, j'ai négligé de remarquer, que dans l'idée d'une chofe qui fubfifte ou peut fubfifter par elle-même indépendamment de toute autre exiftence femblable à la fienne, telle qu'un cercle ou un quarré, je confidére ou puis confidérer féparément plufieurs chofes qui réellement ne peuvent être féparées les unes des autres, ni toutes enfemble feparées du cercle ou du quarré, puifque fans elles le cercle, ni le quarré ne feroient point, & que je ne faffe pas attention que les mots qui expriment ces chofes que je confidére ainfi féparément quoique réellement infeparables, font des mots *Subftantifs* mais Subftantifs que les Grammairiens appellent *Abftraits*, par cela même qu'ils ne fignifient que des proprietés, ou des rapports, ou des differences qui n'ont aucune fubftance réelle par elles-mêmes differente de celle même du fujet qu'elles fuppofent & dont quelques unes ne confiftent peut-être que dans l'imagination; je cours rifque de confiderer des proprietés, des rapports, des differences, & quelquefois même de fimples titres comme des noms de chofes qui fubfiftent réellement par elles-mêmes, & qui font des additions d'êtres, ou de réalités dans les fujets où elles fe trouvent. Je tomberai dans le même égarement, fi je prends certains Subftantifs que les Grammairiens nomment *Appellatifs*, pour des Subftantifs véritables; car quoique grammaticalement parlant ce foit de vrais Subftan-

tifs, ce ne font pourtant qu'à peine de vrais Adjectifs eu égard à leur fignification. A force de fe fervir d'un terme on s'accoutume à lui attribuer confufément une idée quelconque, ce qui jette le jugement dans l'erreur & dans une erreur fouvent très-pernicieufe en Morale. Il y a fans doute beaucoup de gens fi enyvrés de leurs titres, qu'ils fe croyent des hommes réellement d'une autre efpéce que les autres. Ces gens-là s'imaginent que le titre de *Duc*, de *Marquis*, de *Comte*, marque effectivement en eux une addition d'être, une réalité quelconque: Une femme de qualité en étoit fi perfuadée, qu'elle difoit, que DIEU *y regardoit à deux fois quand il s'agiffoit de damner des gens d'une certaine condition.* Cette femme-là n'avoit garde de croire qu'un Païfan, qui ne faifoit point de mal, & qui étoit attentif à faire tout le bien qu'il pouvoit, valoit réellement beaucoup mieux qu'elle, & qu'elle n'étoit elle, qu'imaginairement & conventionellement au-deffus de lui, ou même au-deffus de fes Laquais, fi elle en avoit qui, ayant l'ame affez grande pour fentir l'injuftice qui refulte de la corruption des hommes, & affez fages pour refpecter exactement l'ordre établi dans la Societé civile, s'acquittaffent avec fidélité des devoirs de la fervitude & fe foumiffent avec courage à la néceffité des circonftances qui les obligeoit, ainfi qu'EPICTETE, à fervir des gens qui réellement ne valoient pas tant qu'eux. Ces paroles font dures, mais elles font vraies, s'il eft vrai qu'il y ait une grandeur réelle, qui ne confifte que dans la vertu, & que celle qui ne vient que des titres n'eft qu'une grandeur d'opinion, inventée pour porter l'homme corrompu à faire par vanité ce que fa foible vertu ne lui feroit pas faire. Croit-on que cette femme, qui avoit une fi haute opinion de fes titres, fut bien difpofée à retrancher d'un fuperflu que l'idée qu'elle avoit d'elle lui rendoit néceffaire, & à l'ôter à fa vanité ou à fa molleffe pour en affifter de viles Créatures qui n'étoient ni Ducs, ni Marquis, qui n'étoient que des hommes, de ces Créatures que Dieu, felon elle, pouvoit damner fans façon. C'eft ainfi que trompés par l'apparence de certains termes, & plus encore faute d'avoir réflechi fur les idées qu'on y atta-

attache, on dit des choses très-ridicules & qu'on se met dans des dispositions propres à en faire de très-injustes.

D'un autre côté si je ne considere les *Substantifs abstraits* que comme des mots qui ne signifient rien de réel, si je crois, ainsi que le dit l'Abbé REGNIER DES MARAIS (1) dans sa *Grammaire Françoise*, que ce sont des termes, *qui dénotent une chose dont l'existence n'étant point réelle & dans la nature des choses ne subsistent que dans l'entendement seul* (2), je croirai, comme le dit BRUTUS après sa seconde défaite, que la Vertu n'est qu'un vain nom, *non in re sed in verbo esse Virtutem* (3), que *l'intelligence, la sagesse, l'ordre, la force, la résistance, l'activité, la puissance*, & pour me servir des exemples mêmes de l'Abbé REGNIER DES MARAIS (4), je croirai, que *l'humanité, la vigilance, la vérité*, ne sont rien, parce qu'*il n'y a nul être réel dans la nature qui soit dénoté par ces dénominations, & qu'en disant simplement* vigilance & humanité *on fait abstraction dans son esprit de toute sorte de sujets sans les appliquer à rien*; enfin je me trouverai obligé de dire avec GORGIAS, que *rien n'existe, pas même l'entendement humain qui prétend connoître qu'il y a des choses qui existent*; car les termes *d'existence, d'être* & de *substance* même sont des Substantifs abstraits. Mais si l'Abbé REGNIER DES MARAIS, Secretaire perpétuel de l'Académie Françoise, avoit pris la peine de s'expliquer un peu plus exactement d'abord & plus clairement ensuite, s'il eut bien voulu faire remarquer, que ces *Substantifs abstraits* signifient des choses très-réelles dans la nature des choses, puisqu'elles en dénotent souvent des propriétés si essentielles que ce ne sont que les choses mêmes considérées à certains égards, par abstraction à d'autres égards ou proprietés; que les choses que ces noms abstraits dénotent sont si né-

(1) *Traité de la Grammaire Françoise*, par Mr. l'Abbé REGNIER DES MARAIS, Sécrétaire perpétuel de l'Academie Françoise, à Paris chez J. B. Coignard 1706. 12. Il y en a aussi une Edition in 4.

(2) *Traité de la Gram. Françoise*, p. 167. in 12.

(3) *Annæus Florus*, Lib. IV. Cap. 7.

(4) *Traité de la Gram. Françoise*, pag. 167.

néceſſaires à la réalité de l'exiſtence de pluſieurs Etres particuliers, que c'eſt cela qui les conſtitue ce qu'ils ſont; que par cela même que les idées attachées aux termes abſtraits ſont les idées de choſes *abſtraites*, mot qui vient du Latin *abſtrahere*, qui ſignifie *ſéparer, tirer dehors, déſunir*, il faut que ces choſes ſoient réellement dans la nature des choſes, puiſqu'on n'extrait rien de rien; ſi cet Abbé eut même fait remarquer, que les idées abſtraites ſont les idées de choſes ſi réelles qu'on ne connoît rien que par ces idées, & que peut-être même on n'en a point d'autres; que c'eſt par elles qu'on connoît l'exiſtence de tous les Etres particuliers qu'on ne diſtingue que par la combinaiſon de ces idées, comme ce n'eſt que par la combinaiſon des choſes néceſſaires qu'elles repreſentent pour l'exiſtence actuelle des Etres, que les Etres exiſtent réellement; il n'expoſeroit pas un Lecteur qui lit plus qu'il ne médite, à croire qu'on peut raiſonner ſans idées, ou avoir des idées de rien, ce qui eſt une contradiction, ou qu'on peut ſe faire des idées de choſes qui ne ſont point dans la nature des choſes, ce qui eſt impoſſible: Sans nuire à ſes obſervations Grammaticales d'ailleurs très-bonnes, cet Abbé auroit mieux rempli ce qu'il avoit donné lieu d'eſperer par la Préface de ſa Grammaire lorſqu'il y a dit que, *pour donner une juſte idée d'une matière ſi ample & ſi épineuſe, il faut employer la Logique & la Métaphyſique à diſcuter les principes de chaque partie du diſcours*, & la Grammaire auroit été plus digne „ *de la celebre Compagnie* qui l'en avoit „ chargé & pour laquelle il avoit en quelque ſorte „ *à ſuppléer à ce que le public en attendoit.*

LXXII.

PLus on réflechit ſur les connoiſſances, plus il me ſemble qu'on trouve que nos connoiſſances ne ſont que des combinaiſons d'idées de choſes néceſſaires ou poſſibles, particulieres quoique générales en cela qu'elles ſont communicatives, c'eſt-à-dire, qu'elles conviennent à pluſieurs individus, leſquelles idées ſont ſeparées ou ſont unies pour former la connoiſſance diſtincte de chaque individu dont on ne connoît l'exiſtence effective & actuelle que par un ſentiment particulier qui en aſſure; l'idée du Glo-

be, l'idée de l'Homme, font les mêmes pour tous les Globes, pour tous les Hommes, elles ne font distinctes pour tels Globes ou pour tels Hommes, que par d'autres idées qu'on peut avoir ou n'avoir pas, & qui ne font pas nécessaires à la connoissance de ce que c'est que le *Globe* ou de ce que c'est que l'*Homme*, mais qui font nécessaires pour distinguer un Globe ou un Homme d'avec un autre *Globe* ou d'avec un autre Homme, puisqu'on ne peut distinguer une chose d'avec une autre, s'il n'y a aucune difference & si ces differences ne font connues; c'est ce qui a fait nommer *essentielles & invariables* ces premières idées, & *accidentelles* les secondes, & ce dont les expressions fournissent aux Grammairiens ce qu'ils nomment d'abord *noms Substantifs* & *noms Adjectifs*, & ce qu'ils subdivisent après en Substantifs *propres*, & en Substantifs *Appellatifs abstraits*, & en Substantifs *collectifs*, comme ils divisent, tant les noms Substantifs, que les noms Adjectifs en *Absolus* & en *Relatifs*, outre quelqu'autres divisions purement Grammaticales. Mais il faut avouer que faute d'avoir bien examiné auparavant ce que font les idées par lesquelles la convention établie par l'usage a rendu les termes intelligibles, les définitions & les divisions des Grammairiens font si peu claires & si peu justes qu'on ne les entendroit guères s'ils ne les expliquoient par des exemples : Aussi n'y a-t-il rien où les exemples soient plus nécessaires que dans les discussions qui regardent les mots.

LXXIII.

IL paroît donc qu'à proprement parler toutes nos idées ne font que des idées abstraites, c'est-à-dire, formées d'une union de sentimens que nous avons, & que nous avons tels que nous les avons, indépendamment de notre volonté, mais que nous pouvons séparer ou réunir quelquefois arbitrairement. L'idée même que j'ai d'un homme à qui je parle, ou d'une fleur que je sens, ne font que des idées abstraites auxquelles se joint le sentiment involontaire d'une existence effective & déterminée, puisque je ne distingue cet homme, selon l'idée que j'en ai involontairement, que

que par abſtraction aux autres Hommes, ni de même cette Fleur que par abſtraction aux autres Fleurs, comme je ne diſtingue les autres Hommes, ni les autres Fleurs en général, que par abſtraction aux autres Etres qui compoſent le tout que nous appellons l'*Univers*, & que l'idée de l'Univers ou de l'univerſalité des choſes n'eſt elle-même qu'une idée collective & abſtraite, *collective* en ce qu'elle me repreſente quoiqu'imparfaitement & confuſément la multitude des Etres qui me ſont ou beaucoup, ou peu connus; *Abſtraite* parce que c'eſt de tous ces Etres, de chacun deſquels je me détache en particulier, que je me forme par l'union de tous les ſentimens qu'ils me cauſent une idée générale qui les comprend tous. En effet *l'Univers* pris pour *la collection de tous les Etres* ou l'univerſalité des choſes, n'eſt qu'un tout, dont tous les autres Etres ſont partie, & où chaque Etre par conſequent ne peut être conſideré que par abſtraction, quoiqu'il ne puiſſe l'être comme une *Proprieté*, parce qu'une proprieté n'eſt pas un Etre, mais ce qui eſt ſi néceſſaire à un être, que c'eſt ce qui le diſtingue eſſentiellement d'un autre, & que par le mot d'*Univers*, on n'entend point *un Etre*, mais *une collection*, *un aſſemblage*, *ou multitude d'Etres*, d'où il paroît, que les termes généraux tels que *François*, *Japonois*, *Homme*, *Animal*, *Polygone*, *poſſible*, *néceſſaire*, *vrai* & tous autres qu'on nomme quelquefois *indéfinis* & *indéterminés*, ſont, quoique termes abſtraits & collectifs, des termes dont les idées ſont très-diſtinctes, & que dans leur ſignification générale, ils ſont très-définis & très-déterminés, puiſqu'ils marquent un ordre de choſes très-different d'un autre & que leur abſtraction même eſt une marque de la réalité de ce qu'ils ſignifient, puiſqu'elle ne vient que de la connoiſſance des choſes ſignifiées: Ainſi nos idées ne ſont que des *Abſtractions particulieres priſes des choſes générales*, ou *des idées générales formées par abſtraction des choſes particulieres*; ce qui eſt très-conforme à la nature des choſes & à la nature du tout, l'union des choſes particulieres formant le tout, la diviſion du tout diſtinguant les choſes particulieres dont il n'eſt que l'aſſemblage.

Ainſi

LXXIV.

AInsi toutes nos idées n'étant que des sentimens de choses considérées comme distinctes & particulieres, soit qu'on les considére comme séparées par abstraction du Tout d'où dépend leur existence, soit que par abstraction de chacune d'elles en particulier on les considere comme un tout collectif où elles sont unies, toutes nos idées peuvent être exprimées par des noms Substantifs, chaque chose peut avoir son nom propre pour signifier ce qu'elle est, & son nom propre pour la marquer telle qu'elle est; c'est-à-dire, que par un nom propre Substantif on peut exprimer une chose selon son état essentiel conformément à ce qu'elle ne peut ne point être, & l'exprimer aussi par un nom Substantif selon son état accidentel suivant ce qu'elle peut être ou n'être pas. Desorte que pour exprimer tous nos sentimens & toutes nos idées, c'est-à-dire, toutes choses, une langue n'auroit besoin que de noms propres Substantifs & de pronoms qui seroient des noms propres & collectifs, mis pour signifier par un seul terme une chose qu'on ne pourroit faire connoître que par une longue énumération de plusieurs autres choses qu'elle suppose ou qu'elle réunit, & pour en faciliter l'arrangement dans les jugemens ou les raisonnemens qu'on exprime, il ne faudroit que quatre ou cinq Adverbes ouPrépositions rélatives, conjonctives ou disjonctives, augmentatives ou diminutives, & deux mots qui fussent des signes d'affirmations ou de négations, comme *est* ou *n'est*, car les Adjectifs ne sont que des Substantifs devenus adjectifs, parce qu'on les employe pour marquer avec l'idée de la chose qu'ils signifient, celle d'attribution, d'union, ou de séparation ou de comparaison; & les Prépositions ou Adverbes ne sont que des mots qu'on joint avec d'autres mots pour marquer des choses ou des manieres d'être qu'on ne considére plus par abstraction; c'est ce que marquent les noms mêmes d'*Adjectif* ou d'*Adverbe* pris du Latin où *ad* est ordinairement un signe d'*addition*. Pour les mots qu'on a nommés *Verbes* du Latin *Verbum* qui signifie *mot*, ils n'ont apparemment été ainsi nommés que par excellence, comme

étant des mots qui signifient seuls plus de choses qu'aucun autre: Car les Verbes sur la definition desquels il y a tant de varieté & d'imperfection chez les Grammairiens, ne sont que *des expressions abrégées qui marquent l'affirmation de l'action ou de l'état d'une personne ou d'une chose, en marquant aussi la personne ou la chose avec le nombre & le tems.* Mais je dois bien faire attention, que quelques Verbes par le tour Grammatical portent souvent à penser le contraire de ce qu'ils signifient veritablement, le Verbe étant actif lorsque sa vraie signification pourroit bien n'être que passive, c'est-à-dire, que la chose marquée par l'expression comme active n'est simplement que le sujet ou l'effet de l'action, & non la cause. C'est ainsi qu'on dit d'une chose inanimée qu'*elle se meut*, qu'*elle agit*, qu'*elle donne*, quoiqu'il soit peut-être plus vrai de dire qu'elle *est muë*, qu'*elle est employée*, qu'*elle est une occasion d'avoir.* Et ces mots ne sont point par rapport à leur origine Grammaticale, de cette sorte de tropes que les Grammairiens appellent *catachrese* ou *abus*, ils ne sont tels que par rapport au sens Philosophique, je veux dire, que l'expression est figurée sans avoir été detournée du premier usage qu'on en a fait, ce qui constitue le trope grammatical, mais que dès leur origine ayant été employés dans un sens actif cru naturel sur le rapport des sens, ces termes ne sont devenus figurés que par le temoignage de la raison.

LXXV.

IL y a aussi quelques autres termes qui peuvent encore faire illusion par le tour Grammatical qui est le même quoiqu'il y ait une grande difference par rapport au sens. *Juste*, *injuste*, *puissant*, *impuissant*, *fini*, *infini*, paroissent si semblables qu'on est tenté de les croire du même ordre d'expressions, également correlatifs ou negatifs, par exemple, quoiqu'il n'y ait peut-être que les deux premiers qui soient absolument correlatifs ou correspondants, que les seconds ne le soient qu'en certains cas, & que les deux derniers ne soient que simplement negatifs, & nullement relatifs, ou tout au plus à un seul egard. Le *juste* & *l'injuste* se supposent si necessairement l'un l'autre quoique parfai-

parfaitement negatifs qu'on ne peut avoir l'idée du juste, si on n'a l'idée de l'injuste, & reciproquement l'idée de l'injuste sans avoir celle du juste, ce qui fait que ces deux termes sont parfaitement *correlatifs*, c'est-à-dire, *deux termes dont l'idée de l'un suppose si necessairement l'idée de l'autre, qu'on ne peut avoir l'idée de l'un ou de l'autre, sans supposer les deux choses qu'elles font connoitre*; d'où il suit que s'il n'y a rien d'injuste, il n'y a rien de juste, & qu'ainsi les correlatifs parfaits ne sont pas seulement correlatifs ou corespondans par le tour grammatical de l'expression, mais par la nature des choses mêmes. Il n'en est pas ainsi de *puissant* & *d'impuissant*; l'*in* marque bien de même que dans les deux termes précedens la negation reciproque, mais *puissant* n'est correlatif que par le tour grammatical de l'expression, & non point par la nature de la chose, il n'y a qu'*impuissant* qui soit necessairement relatif avec *puissant*, parce qu'il le suppose necessairement, mais *puissant* n'est point necessairement correlatif avec *impuissant*, parce que pour être puissant il n'est pas necessaire qu'il y ait quelquechose d'impuissant, & que puissant etant pris ainsi dans un sens absolu & positif en soi n'a de vrai correlatif que *possible*, desorte que c'est *puissant* & *possible* qui sont dans la nature des choses necessairement correlatifs, comme *juste* & *injuste*, quoique loin d'être reciproquement négatifs, *puissant* & *possible* se supposent même necessairement dans l'expression. *Puissant* n'est necessairement correlatif *d'impuissant*, que lorsque *puissant* n'est pas pris pour un *positif absolu*, mais pour un *positif de comparaison*, c'est-à-dire, *un positif dont le negatif ne marque qu'une privation ou diminution*, ainsi que les mots appellés par les Grammairiens *comparatifs* & *superlatifs* sont les correlatifs du *positif* qu'ils supposent necessairement; desorte qu'en supposant qu'il n'y eut rien *d'impuissant* ce qui est *puissant* ne laisseroit pas que de subsister & on en auroit l'idée dès qu'on auroit celle de *possible*. Pour ce qui regarde le mot d'*infini*, l'*in*, qui avec la negation qu'il marque ordinairement marque encore privation & diminution dans les choses signifiées par les termes que ces deux lettres commencent, ne marque au contraire dans le terme *d'infini* que la negation absolue du terme fini

qui lui eſt oppoſé & qui par le tour grammatical reſſemble plus à un poſitif abſolu que le terme d'*infini*, que *l'in* rend plus ſemblable à un ſimple négatif qu'à un poſitif abſolu qui ſignifie une choſe auſſi peu correlative avec *fini* que *puiſſant* l'eſt avec *impuiſſant*, puis qu'*infini* ſuppoſe auſſi peu *fini*, que *puiſſant* ſuppoſe *impuiſſant*, & même *puiſſant*, ainſi que je viens de remarquer, peut être conſideré comme un *poſitif relatif* deſorte qu'il peut être comparé avec impuiſſant en comparant le plus ou le moins de degrés de puiſſance & qu'ainſi on peut dire *plus puiſſant*, *moins puiſſant*; au lieu qu'*infini* ne peut jamais être pris pour un poſitif relatif que du coté de la negation abſolue, ce qui proprement n'eſt pas même relatif, deſorte qu'il ne peut jamais être pris pour un *poſitif de comparaiſon*, on ne peut pas dire *plus infini*, *moins infini*, *fini* n'etant point comparatif avec *infini*, ni même diminutif d'*infini*. Il eſt vrai que des Mathematiciens diſent, qu'*il y a un infini infiniment plus infini qu'un autre infini qui eſt lui-même infiniment plus infini qu'un autre infini*; mais ce n'eſt qu'un abus de terme pour donner du merveilleux à une propoſition qui n'en auroit point eu ſans cela. L'infini mathematique n'étant qu'un *indefini*, toujours indefiniment ſuſceptible de plus ou de moins, & par conſequent un vrai fini indeterminé, qu'on appelle ſeulement infini parce qu'on ne lui aſſigne aucun terme, quoique la choſe ſuppoſée ne puiſſe pas en effet n'en point avoir.

Il y a un grand nombre de termes qui pourroient fournir de pareils exemples, & auxquels par conſéquent on doit la même attention. Ces autres mots que les Grammairiens appellent *prépoſitions*, parce qu'ordinairement *ils precedent un terme dont ils ſervent à marquer les divers rapports*, n'exigent pas un moindre examen, ils ſont extremement propres à jetter de l'equivoque & de l'incertitude dans le ſens, parce que les mêmes ſignes qui forment ces prépoſitions ſont ſouvent employés pour ſignifier des rapports très-differens, telles ſont principalement les prépoſitions, *a*, *de*, *avec*, *dans*, *entre*, *pour*, *ſans*, *devant*, *après*, *par*, dont la diſcuſſion me meneroit maintenant trop loin.

Les ſeules obſervations que je viens de faire m'avertiſſent aſſez du ſoin avec lequel je dois m'aſſurer non

non ſeulement des diverſes ſignifications des termes, mais encore des divers ſens dans leſquels les termes ſont employés, ce qui fait juger que l'equivoque d'un mot ne vient pas de ce que le ſon qui le forme ſert à des ſignifications differentes, mais que l'equivoque vient ou de l'ignorance des hommes qui l'ont employé pour marquer des idées confuſes, fauſſes & contraires, ou de ce qu'on ne demêle pas exactement le ſens auquel il eſt employé, eu egard à la difference de ſes ſignifications, ce qui depend ſouvent de ce qui precede & de ce qui ſuit, ou de la queſtion qu'on agite, ou même ſi c'eſt en converſation, de la perſonne à qui on parle où qui parle. On peut donc diſtinguer *connoiſſance du mot* d'avec l'*intelligence du ſens*. La connoiſſance du mot ſera *la connoiſſance de ſes diverſes ſignifications*; l'intelligence du ſens ſera *la connoiſſance de la ſignification preciſe pour laquelle un mot eſt employé, ſoit dans le propre, ſoit dans le figuré, ſoit relativement à ce qui precede ou à ce qui ſuit, ou aux perſonnes qui l'employent.* En effet les acceſſoires ſont preſque toujours ce qui determine ce qu'on appelle *le ſens de la ſignification*, c'eſt-à-dire, les rapports, l'union, la diſtinction, ou la ſeparation des choſes ſignifiées; ainſi l'intelligence du ſens eſt ſi neceſſaire, que ſans cela on n'entend rien de ce qu'on lit quoiqu'on entende tous les mots qu'on lit, au lieu qu'avec l'intelligence du ſens, les tropes & les figures ne ſont pas même une cauſe d'erreur, mais on ne peut parvenir à cette intelligence que par la parfaite connoiſſance de la ſignification des termes, & voici ce que je puis d'abord faire pour m'en aſſurer.

Je dois premierement conſulter l'uſage ſur la ſignification propre, ſimple, & generale du terme dont je veux examiner la ſignification, & me borner à la notion ou idée generale qui y eſt attachée fut elle même obſcure, ſans y joindre aucune idée particuliere crainte que cette idée acceſſoire ne fut déja un jugement qui rendit la notion generale ou equivoque, ou fauſſe & qu'ainſi les conſéquences que j'en tirerois ne me conduiſiſſent à l'erreur. Que ſi je ne trouve dans l'uſage, qu'equivoque, ou que confuſion, je puis alors determiner le terme à l'idée qu'il me plaira d'y attacher, ce que je pourrai faire par cela même que les termes ſont arbitraires, que j'ai autant de droit de

m'en servir qu'un autre, & je ne puis m'en servir bien intelligiblement s'ils ne sont clairement determinés. Si je veux ensuite acquerir dans la langue dont je me sers un plus grand degré de connoissance, je pourrai examiner les diverses manieres dont le même terme est employé & les comparer avec la notion generale pour connoitre le sens qu'il a lorsqu'il est joint avec tel autre terme, & le rapport qu'il y a entre ce sens & la notion generale, & parvenir ainsi à l'intelligence de tous les sens ou ce terme sera employé. C'est à quoi il me semble que je pourrai d'autant plus aisément réussir que la notion simple & distincte d'une chose en generale, doit, par la connoissance qu'on a de quelque proprieté qui la distingue, faciliter les moyens d'en connoitre les autres & par conséquent découvrir l'abus du terme, en demêler l'equivoque, & s'assurer de l'etat ou de la liaison necessaire de la chose signifiée, dans le sens où elle est particulierement determinée & tirée de sa generalité par les idées accessoires qui la rendent particuliere. Ainsi l'idée distincte exprimée par un mot pris dans la signification generale suffit pour faire distinguer tous les sens dans lesquels ce mot peut être employé, & par là donner l'intelligence du sens qui découvre, ou la verité, ou l'equivoque, ou la fausseté d'une proposition. Il n'y a pas même d'autre moyen de parvenir à la connoissance parfaite d'une langue. Si on ne remonte jusqu'à la signification de l'idée primitive, simple, & generale d'un mot, presque tout mot sera equivoque ou determiné par des idées accessoires qui jetteront dans la confusion & dans l'erreur. *Parce que chaque peuple & chaque secte croit que sa Religion est la veritable*, remarque l'Auteur de la Logique, ou l'Art de penser (1), *ce mot est très-équivoque dans la bouche des hommes quoique par erreur ; & si on lit dans un Historien qu'un Prince a été zelé pour la veritable Religion on ne sauroit dire ce qu'il a entendu par là, si on ne sait de quelle Religion a été cet Historien : car si c'est un Protestant, cela voudra dire la Religion Protestante : Si c'est un Arabe Mahometan qui parlât ainsi de son Prince, cela voudroit dire la Religion Mahometane ; & on ne pourroit juger que* ce

(1) Prem. part. Chap. VIII, p. 76.

ce seroit la Religion Catholique, si on ne savoit que cet Historien etoit Catholique. Un homme qui définira la Religion sur les idées qu'il en a selon sa Secte, la definira donc avec une idée accessoire qui fera rejetter sa définition par un autre Sectaire & qui l'entretiendra lui-même dans l'erreur s'il a le malheur d'être dans une fausse Religion, faute de remonter jusqu'à l'idée simple & generale du terme il ne pourra examiner par des principes certains quels sont les caracteres de la veritable Religion, & la reconnoitre à ses caracteres. Sa définition fondée sur une idée dont l'accessoire en fait déja un sentiment erroné ne pourra lui fournir que des principes qui le conduiront toujours à l'erreur: desorte que le mieux qui puisse arriver c'est qu'il les suive si conséquemment qu'il tombe dans des absurdités si grossieres qu'il soit forcé de revenir sur ses pas & de remonter jusqu'à une idée si simple & si generale de la Religion, que la définition ne renferme que ce que l'idée de Religion en general suppose necessairement desorte qu'aucun Sectaire ne puisse la rejetter; ainsi entendant alors par ce mot *la croyance & la pratique de ce que Dieu exige*, si c'en est là la veritable définition, il pourra par des principes d'identité fondés sur une notion si simple & si generale, parvenir par des conséquences necessaires à connoitre les caracteres qui distinguent la veritable Religion de celles qui sont fausses. Il est vrai, que la Religion etant fondée sur la croyance d'un Etre tout-puissant remunerateur du bien & du mal, sur la distinction réelle du juste & de l'injuste, sur la liberté & l'immortalité de l'ame, cette définition suppose toutes ces choses; mais par cela même qu'elle les suppose, elle oblige à en rechercher la vérité & s'il n'y a point de Dieu & que l'ame soit mortelle, cette définition de la Religion prouve dès lors qu'il n'y a point en soi de veritable Religion, mais que ce n'est qu'*un culte arbitrairement & politiquement etabli sur la croyance d'une divinité imaginaire*, ainsi que le pretendent les Athées.

Les termes dont l'idée suppose autant de choses que celui de Religion ne sont pas les seuls termes qui deviennent très-équivoques si on ne remonte à l'idée simple & generale. Celui de *verité*, *d'ame*, *d'esprit*, *de raison*, qui paroissent ne devoir supposer qu'une idée

très-ſimple, deviennent des termes très-equivoques par l'ignorance des hommes & les idées confuſes & fauſſes qu'on y attache, & par la maniere dont ils ſont employés dans l'uſage. M. M. *de l'Academie Françoiſe* diſent dans leur Nouveau Dictionaire, au mot *Raiſon*, que la Raiſon eſt *la puiſſance de l'ame par laquelle l'homme eſt diſtingué des beſtes & a la faculté de tirer des conſéquences.* Suppoſé qu'on entende bien le ſens de cette phraſe dont la conſtruction eſt un peu louche, elle ne rend aſſurément pas l'idée ſimple & generale qu'on peut atacher au mot de *Raiſon.* Cela n'eſt qu'une decifion de ces Meſſieurs ou ſi l'on veut une expoſition de ce qu'ils penſent ſur ce que c'eſt que la Raiſon & cette deciſion ne ſera pas ſans appel. Mais par les exemples qu'ils donnent enſuite on voit très-bien, que ce mot eſt pris quelquefois pour *reflexion*, *ſageſſe*, *principes*, *verité*, *regle*, *preuve*, *raiſonnement*, *devoir*, *equité*, *juſtice*, *convenance*, *pretention*, *ſatisfaction*, *compte*, *rapports* de quantité, *proportion*, *meſure*, & même pour *retour de politeſſe*, leſquelles diverſes ſignifications ne ſeront cependant point un obſtacle à l'intelligence du ſens d'une expreſſion, dès qu'une fois on aura determiné la ſignification de ce terme par une idée ſimple & diſtincte de la Raiſon proprement dite: On entendra de même aiſément ce que ſont ces expreſſions, *la lumiere de la Raiſon*, *les tenebres de la Raiſon*, *une raiſon bornée*, *une raiſon aveugle*, *l'âge de la raiſon*, *l'uſage de la raiſon*, *une choſe au-deſſus de la Raiſon*, & autres ſemblables expreſſions ſi uſitées chez les declamateurs & chez les Poëtes.

Ainſi puiſque la Verité eſt mon objet, & que c'eſt par l'evidence que je dois m'aſſurer de la verité, ne pouſſons pas plus loin des remarques dont la juſteſſe doit dependre de l'evidence ſans laquelle je ne dois rien admettre que comme probable. Voyons ſi toutes ces reflexions préliminaires m'auront aſſez preparé à l'une & à l'autre, & ſi avec le courage de chercher juſqu'à ce que je trouve, je ne ſerai point trompé dans l'eſperance de trouver quelquechoſe d'évident.

CHA-

CHAPITRE III.

Recherche de l'Evidence.

POSITIONS.

LXXVI.

Premiere Position.

JE repete. *Les hommes éprouvent divers sentimens, ou Idées, qu'ils peuvent comparer les unes avec les autres.*

Seconde Position.

LEs hommes peuvent établir que les sons articulés de la voix seront les signes de tels ou de tels sentimens, de telles ou de telles idées.

LXXVII.

JE sens, que je sens que j'existe, & j'appelle ce par quoi je sens que j'existe, *le sentiment de mon existence*; ainsi par le terme de *sentiment* j'entens, *ce par quoi je sens*, & par le terme *d'existence*, j'entens *ce qui est*.

LXXVIII.

QU'est-ce que c'est que *ce par quoi je sens*, qu'est-ce que c'est que mon *existence?* L'existence de moi, de quelquechose qui pense, voilà tout ce que j'en sai, maintenant, je sens que je sens que c'est moi qui sens, qu'il est impossible que je sente & que je n'existe pas, & de ces deux sentimens resulte une idée distincte qui, m'assure que je suis un être sensible, par conséquent différent d'un être insensible. Le sentiment de mon existence & de ma sensibilité sont deux notions si simples & si primitives qu'etant les premieres que j'aye je ne puis en douter lors même que je ne puis les faire entendre par d'autres notions, & que je dois peut-être me borner

borner à la ſimple expoſition des termes, cependant cette ſimple expoſition ſuffit pour determiner ce que j'entends par *ſentiment* & par *exiſtence*, & *le ſentiment de mon ſentiment* ou de ma *ſenſibilité*, comme celui de mon *exiſtence*, ſont tels, que quand il me feroit impoſſible de dire ce que c'eſt, il me feroit auſſi impoſſible de douter que cela ne fut.

Eſſayons de douter que cette propoſition, *je penſe donc je ſuis*, n'eſt pas pour moi une verité ſi aſſurée qu'il m'eſt impoſſible d'en douter. Eſſayons; mes efforts ſont vains, je ne puis rien imaginer, rien ſuppoſer, rien concevoir, qui puiſſe me le faire revoquer en doute; je ſens qu'il eſt impoſſible que cela ne ſoit pas, puiſque ce qui n'eſt pas, ne peut pas penſer, qu'ainſi l'éxiſtence eſt renfermée dans le ſentiment que j'ai de moi penſant. Je ſens parfaitement, que ſi l'exiſtence ne ſuppoſe pas neceſſairement la penſée, la penſée ſuppoſe neceſſairement l'exiſtence, deſorte qu'on ne peut pas penſer ſans être; en effet ſi je diſois *je penſe donc je ne ſuis pas*, je ſens que je dirois une abſurdité, ce feroit une impoſſibilité dans la choſe & une contradiction dans les termes. Dire *je penſe*, c'eſt dire *je ſuis un être penſant*; or il eſt contradictoire que *je ſois* & qu'en même tems *je ne ſois pas*, ainſi, *ce qui eſt contradictoire dans les termes eſt une impoſſibilité dans la choſe.*

Si je diſois d'un être quelconque, *cet être exiſte, donc il penſe*, cette propoſition ne me feroit point evidente, parce que l'éxiſtence ne ſuppoſant pas la penſée, il n'eſt pas impoſſible qu'un être exiſte ſans penſer. Deſorte que quand même il feroit vrai qu'un être exiſteroit & qu'il penſeroit, cette propoſition ne me feroit point evidente qu'après que je me ferois demontré que cet être exiſte & qu'il eſt impoſſible qu'il exiſte ſans penſer, car alors il reſulteroit qu'il penſeroit neceſſairement.

Je ferois donc de vains efforts pour douter que j'exiſte, lorſque je penſe, le ſentiment de la neceſſité que cela ſoit, d'où reſulte l'impoſſibilité du contraire, ce ſentiment dis-je qui m'en aſſure m'empeche d'en douter. C'eſt l'*evidence.* Ainſi tout ce que je connoitrai avec un ſentiment égal à celui-ci, ſera pour moi *egalement indubitable*, & par conſéquent ſera pour moi *auſſi certain que ma propre exiſtence.*

Un

Un certain Philosophe, nommé GORGIAS, a cependant prétendu, que rien n'existoit pas même l'entendement qui conçoit que les choses existent. Je ne sai point encore évidemment si quelqu'autre chose que moi existe, je le suppose, & à dire vrai je le crois ; mais je sens parfaitement que je ne puis penser sans exister & que si quelqu'un a dit que rien n'existoit il est cependant sûr que ce quelqu'un existoit lors même qu'il disoit qu'il n'existoit pas, parce que pour dire qu'on existe, il faut necessairement exister. Cela est evident, le contraire est impossible : Je dis que cela est evident, parce que quelqu'effort que je fasse il ne m'est pas possible d'en douter, que le contraire implique contradiction.

LXXIX.

L'Evidence ne consiste donc, que dans *le sentiment d'une chose si necessaire que le contraire est impossible*, où l'on voit que *l'impossibilité du contraire* venant *de la necessité de la chose*, comme *la necessité de la chose* vient *de l'impossibilité du contraire*, l'impossibilité, & la necessité, ne forment qu'une seule & même connoissance qui se prouve par elle-même, & c'est là *l'evidence* dont le caractère ; *evident*, parce qu'il n'est pas different d'elle-même, est *l'impossibilité du contraire*.

Ainsi puisqu'on ne peut connoître la necessité d'une chose sans connoître l'impossibilité du contraire, ni l'impossibilité du contraire qu'on ne connoisse la necessité de la chose, il resulte, que *ce ne sont point deux connoissances differentes par lesquelles on va de l'une à l'autre*, mais, que *ce n'est qu'une seule & même connoissance qui se prouve elle-même & qui par conséquent n'a pas besoin d'autres preuves*, ce qui doit être. Ainsi quoique pour avoir une connoissance evidente il faille connoître l'impossibilité du contraire & reciproquement la necessité de ce qu'on connoit pour connoitre l'impossibilité du contraire, comme l'un n'est que le resultat inseparable de l'autre & ne forme que cette connoissance parfaite qu'on nomme *evidence*, il suit, que ce n'est point un *Diallelle* ou autrement un cercle vicieux, ni une petition de principe.

Remarque.

VOici l'idée que l'habile Traducteur des *Institutions Pyrrhoniennes de* SEXTUS EMPIRICUS veut nous donner du *Diallelle*, cette arme redoutable des PYRRHONIENS, ce labirinte, selon BAYLE, *où aucun fil d'*ARIADNE *ne peut donner nul secours.* „ Pour concevoir ce que c'est que le Diallelle, dit „ ce Traducteur, imaginons-nous que deux personnes „ inconnues nous viennent trouver. TITIUS que „ nous ne connoissons pas nous assure, que MEVIUS, „ que nous connoissons aussi peu, est un fort honnê- „ te homme, & pour preuve qu'il dit vrai, il nous „ renvoye à MEVIUS qui nous assure que, TITIUS, „ n'est pas menteur. Pouvons-nous avoir la moindre „ certitude que MEVIUS est honnête homme, & „ que TITIUS, qui le dit, n'est pas menteur; pas „ plus, que si TITIUS ni MEVIUS ne nous ren- „ doient aucun temoignage l'un en faveur de l'autre. „ Voilà l'image d'un Diallelle.

Il a raison, mais ce n'est pas le cas de l'evidence, parce que, ce qui est necessairement tel supposant l'impossibilité du contraire, il suit que l'impossibilité du contraire est renfermée dans la necessité qui fait une connoissance evidente, que ce n'en est que le Caractère, la marque, le *criterium*, le resultat d'elle-même: C'est, pour me servir aussi d'une comparaison, comme un Blanc qui se presenteroit au milieu d'une troupe de Negres, à quoi le connoitroit-on, en le voyant? Sa propre couleur assure qu'il n'est pas Negre, c'est elle qui le distingue, qui en est le *Criterium*, mais qui n'est pas differente de lui-même.

Ainsi (a) *trouver un Degré de connoissance si parfait qu'il soit impossible d'être trompé dans les choses connuës à ce degré*, ou, *determiner precisément en quoy consiste l'evidence, en prenant ce terme pour un degré de connoissance où il soit impossible d'être dans l'erreur*, n'est pas un probleme à resoudre, puisque l'enoncé même en donne la solution. *Il est impossible d'être dans l'erreur, quand le contraire de ce que l'on conçoit est impossible.*

S'il falloit donner une demonstration de l'evidence, on ne pourroit le faire qu'en commençant par une proposition qu'on reconnoitroit evidente, ce

(a) No. LVI.

ce feroit donc deja connoitre l'evidence; & avoir trouvé ce qu'on voudroit demontrer. En effet, comment trouver l'evidence autrement que par l'evidence même; puis qu'elle eſt un degré de connoiſſance ſi parfait qu'il eſt impoſſible d'y être dans l'erreur? Peut-on connoitre quelquechoſe a ce degré ſans ſentir qu'il eſt impoſſible d'y être dans l'erreur? Comment s'aſſurer de l'evidence ſi on ne la connoit independamment de toute regle, de tout principe de certitude, puiſqu'elle eſt elle-même la la Regle & le principe de toute certitude? On ne peut la connoitre qu'en voyant d'une maniere indubitable, que *ce qui eſt, eſt tel qu'on le voit*, deſorte qu'on ne peut alors la méconnoitre à moins qu'on ne ſoit pas attentif, ou qu'on ne ſoit préoccupé par quelques prejugés qui empechent de la voir, on qui intereſſent à ne la voir pas: Ainſi c'eſt à l'evidence même à ſe prouver, auſſi c'eſt par elle-même qu'elle ſe fait connoitre, c'eſt elle-même qui nous aſſure d'elle, & ſi parfaitement, que le contraire de ce dont elle nous aſſure eſt impoſſible. *Ipſa doce quaeſis.*

Mais il faut vouloir de bonne-foi connoitre la Verité & c'eſt pour cela qu'il eſt bon de s'aſſurer de ce qui fait le caractere de l'Evidence, afin de s'accoutumer à l'attention neceſſaire pour ne pas confondre le ſentiment diſtinct qui nous en aſſure avec les ſentimens confus où le prejugé veut la trouver quoiqu'elle n'y ſoit pas. Ainſi *lorſque je conçois une ideé ſi diſtincte qu'après un examen attentif de tout ce qu'elle renferme je trouve que tout ce que j'y conçois y eſt ſi neceſſaire que le contraire eſt impoſſible, cette idée eſt ſans doute evidente*, puiſque le contraire *n'eſt, ni ne peut être.*

SECTION VI.

LXXX.

En effet, ſi je fais attention à ce qui m'eſt arrivé lorſque j'ai examiné certaines choſes ou ecouté certains raiſonnemens, je trouve que ſans avoir recherché en quoi conſiſtoit l'Evidence, un ſentiment interieur m'aſſuroit d'elle ou me jettoit dans l'incertitude, je ſentois ſa force & j'étois déterminé par elle, ou ſans ſavoir pourquoi je ne me rendois pas lorſqu'elle ne ſe preſentoit point, je refuſois cependant

de

de me rendre à des raifonnemens auxquels je ne pouvois repondre, verifiant en moi ce que dit le GUARINI,

Sempre di verità non è convinto
Chi di parole è vinto

Paftor fido, Act. V. fc 5.

C'eft à ce fentiment que dans tous les païs du monde le Prince, le Paifan, le favant, l'ignorant appelle de la verité de ce qu'on lui propofe lors qu'il veut faire ufage de fa raifon. Nous dit-on quelque chofe dont nous n'ayons qu'un fentiment confus, nous doutons; la probabilité augmente ou diminue à proportion que nous fentons que ce qu'on nous dit approche de la neceffité ou s'en eloigne. Sentons nous que ce qu'on nous dit doit être *neceffairement*, nous nous rendons, & plus nous y faifons attention plus nous nous trouvons convaincus. Mais les paffions, les prejugés, l'intérêt, la crainte privent fouvent de fa liberté le jugement. Pleins de complaifance pour nos paffions, ou vuides d'amour pour la Verité, nous la negligeons; ou trop prefomptueux pour foupçonner que nous nous trompons, notre confiance fait notre opiniatreté comme elle fait notre ignorance; ou nous déguifant notre lacheté fous le voile d'une humilité qui n'eft au fonds que pareffe, imprudence & baffeffe, nous aimons mieux ceder à l'autorité ou à l'exemple & croire aveuglément fans trop favoir ce que nous croyons, fans vouloir même l'éclaircir, que d'avoir le courage de faire un genereux ufage de notre raifon en ne nous rendant qu'a l'Evidence.

LXXXI.

Remarque.

LEs *Inftitutions Pyrrhoniennes* commencent par des propofitions evidentes. Les plus determinés Sceptiques font connoitre malgré eux que l'impoffibilité du contraire emporte la neceffité de la verité d'une propofition. *On ne dira pas*, difent ils (1), *qu'il foit également*

(1) *Inft. Pyrrhon.* L. 2. C. 9.

lement vrai que le nombre des Etoiles est pair ou impair. Ils conviennent qu'il faut que l'un ou l'autre soit vrai, parçe qu'il est impossible que l'un & l'autre soient en même tems ; & lors même qu'ils combattent l'Evidence, le contraire de ce qu'ils disent est impossible ou absurde. Ils prétendent que ce qu'ils disent est évident, est nécessairement vrai, & l'opposé nécessairement faux. D'une chose établie comparée à une autre de différent genre, ils concluent qu'il est évident que l'une n'est pas l'autre. *Mais il y a une difference toute évidente*, disent-ils (1), *entre* DÉMOCRITE *& nous.* DÉMOCRITE *dit, qu'il y a véritablement, & non point par opinion, des atomes & du vuide. Car, en disant cela, il est clair, sans qu'il soit besoin de le prouver, qu'il est bien different de nous.*

Il y a lieu de croire, que les Philosophes Sceptiques se sont elevés premièrement contre les Dogmatiques avec beaucoup de raison. Les Dogmatiques décidoient affirmativement de la nature des choses sur les apparences, sur le consentement, sur l'autorité. Les Sceptiques prétendoient, que les apparences, le consentement, l'autorité n'offroient que des Probabilités insuffisantes pour décider affirmativement de la nature des choses, puisqu'on pouvoit toujours opposer apparences à apparences, consentement à consentement, autorité à autorité: Qu'on pouvoit de même opposer les choses qui tombent sous les sens à celles qui ne s'apperçoivent que par l'entendement: Que même nous n'appercevons pas seulement par l'entendement les choses qui existent (2), mais encore celles qui n'existent pas: D'où ils concluoient, que de notre maniere d'appercevoir les choses, nous ne devions pas juger qu'elles existassent réellement telles hors de nous. En quoi il leur étoit aisé de triompher des Dogmatiques, rien n'étant plus trompeur que le rapport de nos sens, rien de moins fondé, ni de plus opposé que le consentement & l'autorité des hommes.

Si les Sceptiques s'en étoient tenus là, les Dogmatiques étoient battus à platte couture sans pouvoir

(1) *Instit. Pyrrhon.* L. I. C. 30.
(2) *Instit. Pyrrhon.* L. II. C. 1.

voir ſe relever ; & ſi les Sceptiques avoient enſuite recherché le caractére de l'Evidence qui ſe faiſoit ſentir à eux-mêmes malgré eux, ils auroient pu en partant de principes évidens parvenir peut-être par des conſéquences néceſſaires à connoître pour indubitables pluſieurs choſes qu'ils n'ont regardées, que comme probables & incertaines. Ils ſeroient ainſi devenus eux-mêmes Dogmatiques de Sceptiques qu'ils auroient été d'abord, & ils auroient été Dogmatiques ſur de meilleurs fondemens que les Péripatéticiens, les Stoïciens, les Epicuriens & autres, à qui les rapports des ſens, des vraiſemblances, des idées fauſſes & confuſes ont ſervi de principes & de règles pour leurs jugemens. Mais les Sceptiques qui étoient d'abord dans l'état propre à philoſopher, ont plus ſongé à être les antagoniſtes des Dogmatiques qu'à devenir de véritables Philoſophes, leur état eſt devenu parti, ils n'ont ſongé qu'à attaquer leurs adverſaires, qu'à détruire & non à édifier, & de gens propres à être de bons Philoſophes, ils n'ont été que les déſtructeurs de toute Philoſophie. C'eſt ainſi qu'enorgueillis par les avantages qu'ils remportoient aiſément ſur les Dogmatiques, mal munis, mal fortifiés, ils ont pouſſé leur fanatiſme juſqu'à vouloir attaquer la Vérité même. C'eſt l'Evidence qui nous aſſure de la Vérité. Il falloit donc attaquer l'Evidence, c'eſt ce qu'ils ont fait. Mais comment peut-on l'attaquer? Ce n'eſt qu'en voulant la méconnoître, c'eſt auſſi ce qu'ils ont fait. Au lieu de s'aſſurer d'elle par elle-même, ils l'ont répréſentée ſelon les divers jugemens que differens Philoſophes en ont porté, & en oppoſant ces ſentimens, ils vouloient déja faire entendre que l'Evidence n'étoit en ſoi rien de déterminé, puiſque les uns la faiſoient conſiſter dans une choſe & les autres dans une autre ; que par conſéquent il pourroit bien n'y avoir point d'Evidence : Et lorſque, par une notion plus générale, ils l'ont conſidérée comme règle de vérité, ils ont prétendu qu'elle devoit être prouvée avant que d'être reçuë, & par-là ils ont cru jetter l'Evidence dans le cas de leur *Diallelle* ou cercle vicieux, dans lequel, étant toujours en droit de demander la preuve de la preuve, on tomboit dans le *progrès*

à

à l'infini, c'eſt-à-dire, dans l'*impoſſibilité de prouver*, d'où il réſultoit qu'on ne pouvoit s'aſſurer de l'Evidence.

Rien n'eſt plus mal penſé, ni de plus mauvaiſe foi que tout ce que les Pyrrhoniens diſent à cet égard. C'eſt une ſuite viſible de cet eſprit de parti qui leur a fait dans tant d'occaſions débiter une infinité de ſophiſmes, non ſeulement ridicules, mais puériles, quoiqu'il y en ait auſſi de très-ingénieux, & ſi ingénieux, qu'on eſt ſurpris qu'ils faſſent tant d'efforts d'eſprit pour extravaguer.

Si l'eſprit de Secte n'avoit pas outré chez eux cette ſuſpenſion de jugement ſi convenable à un Philoſophe, tant qu'il n'apperçoit pas l'Evidence, les Pyrrhoniens n'auroient-ils pas découvert *le Criterium*, le caractère de l'Evidence dans cette ſeule Propoſition, *on ne peut pas dire qu'il ſoit également vrai que le nombre des Etoiles eſt pair & impair*; parce qu'étant impoſſible que ce nombre ſoit en même tems l'un & l'autre, il eſt néceſſairement & & par conſéquent évidemment vrai, qu'il eſt l'un ou l'autre. Ils y auroient vu que l'impoſſibilité du contraire d'une Propoſition eſt le caractère d'une vérité *néceſſaire*, c'eſt-à-dire, *évidente*, d'une vérité qui ne peut pas être, & dont le contraire eſt impoſſible. De même lorſqu'ils diſent, qu'*il y a une difference toute évidente entre* DÉMOCRITE *& eux, en ce que* DÉMOCRITE *dit, qu'il y a véritablement & non point par opinion des atomes & du vuide, puiſqu'en diſant cela*, remarquent-ils, *il eſt clair, ſans qu'il ſoit beſoin de le prouver, qu'il eſt bien different de nous*; n'auroient-ils pas vu que ſi cela *eſt ſi clair qu'il n'eſt pas beſoin de preuve*, c'eſt parce qu'il eſt contradictoire & par conſéquent impoſſible qu'une choſe qui eſt différente d'une autre ſoit la même, & que néceſſairement & par conſequent évidemment l'une n'eſt pas l'autre. C'eſt par le caractère de l'Evidence qui eſt l'Evidence même qu'on voit que le contraire eſt impoſſible. C'eſt ce qu'il étoit facile aux Pyrrhoniens de reconnoître, & en même tems, que ce caractère de l'Evidence la prouve par elle-même, & n'exige point d'autre preuve, deſorte que ce qui eſt évident ſe prouve par ſoi-même ſans tomber dans le progrès à l'infini, c'eſt ce que les Pyrrhoniens pou-

pouvoient aisément reconnoître, & alors loin d'assurer qu'il n'y avoit ni vérité, ni regle de vérité, ils auroient sans doute admis pour principe,

LXXXII.

Principe Métaphysique.

Tout ce que l'on conçoit être si nécessaire que le contraire est impossible, est telle en effet & ne peut être autrement.

LXXXIII.

Principe Logique.

Toute proposition, dont les termes sont contradictoires est nécessairement fausse, & le contraire nécessairement vrai.

Ou en autres termes:

Tout ce qui est contradictoire est non seulement faux, mais impossible & absurde.

LXXXIV.

Lors donc que je fais cette proposition:

Je puis connoître évidemment quelques choses, où je ne puis rien connoître que probablement.

Ou autrement:

Il y un dégré de connoissance, où il est impossible d'être dans l'erreur, ou il n'y a point de dégré de connoissance dans lequel il ne soit possible d'être dans l'erreur.

Je dis sans crainte de me tromper, que l'énoncé de cette Proposition la décide, & qu'il est évident, *qu'il y a un dégré de connoissance où il est impossible d'être dans l'erreur*, parce que de deux alternatives directement opposées, il est impossible que l'une des deux, ne soit pas vraie, & par conséquent que l'autre ne soit pas fausse. Ainsi quand on fait cette Proposition; *je puis connoître évidemment quelquechose, ou je ne puis rien connoître que probablement*, je conçois donc déja

fa évidemment quelquechose, à favoir, que *l'une ou l'autre de ces deux alternatives est vraie*, que *ce qui est contradictoire est impossible*, que l'impossible étant *ce qui n'est, ni ne peut être, ce qui est nécessaire ne peut pas ne point être*, & par cela même la question est décidée & voilà l'Evidence.

LXXXV.

Réflexion.

Un Pyrrhonien obstiné dira peut-être, qu'il est vrai qu'à l'égard des Propositions alternatives, on fait évidemment que l'une ou l'autre est vraie, & l'une ou l'autre fausse; mais il ajoutera, que s'il est vrai qu'on a l'évidence à cet égard il faut aussi avouer que ce n'est qu'à cet égard, & qu'elle manque dès qu'on veut décider laquelle des deux alternatives est vraie.

Il n'est pas douteux, dira-t-il, que s'il y a des étoiles, leur nombre est pair ou impair; mais où est l'évidence pour décider s'il est pair ou impair, où est l'évidence qu'il y ait même des étoiles? Il en est ainsi, continuera-t-il, des questions les plus importantes. *Il y a un ou plusieurs autres Etres que moi qui existent, ou il n'y a que moi d'existant. Il y a un Etre éternel & tout-puissant, infiniment existant, infiniment intelligent, infiniment sage, cause libre & créatrice de tous les autres Etres*, ou, *cet Etre n'existe point*; ou *il y a plusieurs Etres coéternels*, ou, *la cause de tous les Etres n'est qu'une cause materielle & nécessitée.* Enfin, ajoutera-t-il, moi qui pense *je suis mon corps, ou je ne le suis pas, je suis libre ou je ne le suis point*, tout cela est évident: Mais comment résoudre toutes ces alternatives? Il n'y a plus d'évidence, il n'y en a que pour l'évidence de l'incertitude.

A cela je répondrai, que je ne fai point si l'évidence manque ou ne manque pas pour la solution de toutes ces questions; mais que je suis bien tenté de croire qu'on peut évidemment les resoudre dès qu'on entend de quoi il s'agit. Car dès que j'ai une idée de quelquechose, il est évident, que mon idée est telle qu'elle est, & qu'elle n'est point

autre ; il eſt contradictoire qu'elle ſoit telle, & qu'elle ſoit autrement ; il eſt de même contradictoire que la choſe dont j'ai l'idée ne ſoit pas conforme à l'idée que j'en ai, puiſque ſi la choſe étoit différente de l'idée, l'idée ne ſeroit pas l'idée de cette choſe. Il eſt de même évident qu'ayant choiſi un terme pour ſignifier déterminément cette idée, ce terme eu égard à ſa ſignification, ou en tant que ſigne, ne répréſentera rien de différent de l'idée même, puiſqu'il ſeroit contradictoire qu'il fût le ſigne de telle idée, & qu'il en repréſentât une autre : Ce ſeroit être le ſigne de ce qu'il ne ſignifieroit point, ce qui eſt abſurde. Et de là j'infére, que puiſque j'entends les termes de ces propoſitions, j'en ai les idées, & qu'en n'y admettant rien que ce qu'il eſt impoſſible de n'y point admettre, à moins que de tomber en contradiction d'idée. & de terme, je n'y admettrai rien que de néceſſaire & par conſequent d'évident, puiſque le contraire ſera impoſſible. Ainſi j'aurai les idées claires & diſtinctes, en un mot, évidentes ; & de là, ſi je ſuis attentif à ne raiſonner que ſur ce qui ſera néceſſairement renfermé dans ces idées, j'aurai l'évidence de raiſonnement & je pourrai déterminer leſquelles des alternatives des propoſitions précédentes ſont vraies ou fauſſes. C'eſt ce qu'il faudra voir dans la ſuite. Maintenant je me borne à ſavoir, eu égard à la premiére Poſition, que l'Evidence conſiſte dans *le ſentiment d'une choſe qu'on ſent ſi néceſſairement telle, que le contraire eſt impoſſible*, & par rapport à la ſeconde, que *tout ce qui eſt néceſſairement compris dans le terme, eſt néceſſairement dans la choſe, & que tout ce qui eſt contradictoire dans les termes, eſt à l'égard des choſes mêmes, non ſeulement faux, mais impoſſible.*

Evidence.

CHA-

CHAPITRE IV.

Observations sur la Vérité & l'Evidence demontrées par elles-mêmes.

REdigeons en forme de Démonstration tout ce que je viens de remarquer, & quoiqu'il ne faille point de Démonstration de l'Evidence, puisque le Caractére, ce *Criterium* qui lui est propre, & qui n'est propre qu'à elle seule, ne permet pas de prendre l'incertain ou le douteux pour elle, obligeons-la toutefois à se démontrer d'une manière méthodique, asservissons-la aux régles qu'elle prescrit.

LXXXVI.

Exposition ou Définition de Termes.

LA *Vérité*, est ce qui est.

Le Rien, est un terme négatif pour marquer ce qui n'est pas, ou autrement, la négation de l'Existence.

Le possible, est ce qui peut être ou ne pas être effectué.

Le Nécessaire, ce qui ne peut pas ne point être.

L'Impossible, ce qui n'est ni ne peut être.

Lemme premier.

IL est contradictoire, & par consequent impossible, que ce qui est ne soit pas, & que quelque chose soit, & n'existe pas, quelle que soit son existence.

Lemme ſecond.

LE néceſſaire étant ce qui ne peut pas ne pas être, & étant impoſſible, que ce qui eſt ne ſoit pas, & n'ait pas une exiſtence quelconque, ce qui eſt, eſt néceſſairement ce qu'il eſt, & a une exiſtence néceſſaire quelconque.

LXXXVII.

Corollaire.

AInſi, la Vérité eſt ce qui eſt néceſſairement poſſible ou néceſſaire, & la connoiſſance de la Vérité, eſt la connoiſſance de ce qui eſt néceſſairement poſſible ou néceſſaire.

LXXXVIII.

Obſervation.

Lemme premier.

SEntir rien, c'eſt ne pas ſentir; connoître rien, c'eſt ne pas connoître (*a*).

Corollaire.

LEs ſentimens ou les idées ſont néceſſairement les ſentimens ou les idées de quelquechoſe, & ce quelquechoſe eſt néceſſairement poſſible ou néceſſaire (*b*) étant contradictoire que des idées puiſſent être des idées de rien, ou qu'elles ſoient les idées de quelquechoſe qui ne ſoit ni poſſible, ni néceſſaire.

Lemme ſecond.

C'Eſt par les ſentimens ou les idées que nous avons des choſes, que nous connoiſſons, & nous ne pouvons les connoître autrement.

Lem-

(*a*) No. LXXXVI. Def. (*b*) Lem. II. Cor.

Lemme troisième.

IL seroit contradictoire, & par consequent impossible, qu'on eut l'idée d'une chose & qu'on n'en eut pas l'idée: Il seroit de même contradictoire, que l'idée d'une chose ne fût pas conforme à cette chose puisqu'alors ce ne seroit pas l'idée de cette chose.

Lemme quatrième.

LEs termes étant les signes de tels sentimens ou de telles idées, le sont par consequent de telles ou de telles choses.

LXXXIX.

Corollaire I.

AInsi tout sentiment & toute idée est non seulement vraie en soi, puisque c'est quelquechose, mais c'est encore le sentiment ou l'idée d'une vérité, puisque c'est le sentiment ou l'idée de quelquechose qui est, & à quoi cette idée est conforme. Ainsi la fausseté ne peut consister que dans l'union que fait l'esprit d'idées qui ne se supposent pas réciproquement dans un même objet & qui par conséquent sont des idées de choses qui ne sont point nécessairement unies, ou dans la désunion d'idées de choses qui se supposent nécessairement.

X C.

Corollaire II.

AInsi tout mot est le signe de quelquechose de vrai, & du sentiment ou des idées de ce qui est nécessaire resulte une connoissance si nécessaire & par consequent si certaine, qu'il est impossible d'être dans l'erreur, puisque le contraire de ce que l'on connoît ainsi est impossible, & c'est en quoi consiste l'Evidence. Ce qu'il falloit démontrer.

Et la nécessité de l'Evidence, c'est-à-dire, ce qui fait qu'une connoissance évidente ne peut être dou-

 teuse,

teuse, c'est que l'évidence ne consistant que dans le sentiment de la nécessité d'une chose, ou dans l'idée d'une chose nécessaire, ce qui revient au même, la nécessité de l'évidence même résulte de ce que la chose est nécessairement conforme à son idée (*a*), c'est ce qui fait que l'évidence se prouve & ne peut se prouver que par elle-même. Ce qu'il falloit encore démontrer.

X C I.

Observation.

CEtte solution ne regarde que l'évidence Mentale ou Métaphysique, c'est-à-dire, l'évidence considérée en elle-même, comme la connoissance parfaite de l'esprit, indépendamment des mots dont on se sert pour exprimer les idées. Mais puisque les mots ne sont que les signes des idées, il faut par conséquent que l'évidence Mentale ou Métaphysique s'exprime aussi par une évidence Grammaticale, c'est-à-dire, par la signification & la construction des termes; desorte que les idées exprimées par des termes, l'évidence de ces idées se trouve exprimée par les termes mêmes, & qu'aprés leur détermination, les termes destinés à signifier telles ou telles choses ne forment que des Propositions contradictoires, si les choses qu'ils signifient ne le supposent pas nécessairement, & que ces Propositions soient affirmatives, ou que les choses se supposent nécessairement, si ces Propositions sont négatives, desorte alors que quoique chaque terme soit intelligible par l'idée qu'on y a attachée, & que cette idée soit vraie de même que la chose dont elle est l'idée, les mots réunis en de telles Propositions ne font point de sens intelligible parce que les uns nient ce que les autres affirment, ce qui fournit une autre solution du problême précédent. Je dis donc:

Par la premiére Position (*b*). Les hommes ont divers sentimens ou idées qu'ils peuvent comparer les unes aux autres.

Et *par la seconde*. Les hommes peuvent se servir de mots comme signes de leur sentimens ou idées.

Lem-

(*a*) Ci-dessus Lemme III. (*b*) N°. LVII.

Lemme premier.

LE signe d'une chose, eu égard à sa signification, n'est pas different de la chose signifiée.

Lemme second.

PAr *le Lemme troisième* de l'Observation LXXXVIII. *une chose n'est pas autrement que d'idée qui la fait connoître.*

Lemme troisième.

DIre qu'une chose est telle, c'est nier qu'elle soit autre, & dire qu'elle est telle & qu'elle est autre, c'est se contredire.

Une chose ne peut pas être telle & être autrement. C'est une néceſſité dans la chose pour être telle d'être telle en effet; c'est une impoſſibilité dans la chose d'être telle & de n'être pas telle en effet, & c'est une contradiction dans les termes de dire qu'elle est telle & qu'elle est autrement.

Corollaire.

DOnc la contradiction dans les termes marque l'impoſſibilité de la chose énoncée, & par conséquent la néceſſité du contraire: Donc ce qui est contradictoire dans les termes est impoſſible dans la chose & le contraire ne peut pas ne point être: Ainſi la contradiction dans les termes est égale à l'impoſſibilité de l'union dans les idées; ce qui est contradictoire est impoſſible, & le contraire néceſſairement vrai, ce qui est *l'évidence* ou le degré de connoiſſance ſi parfait qu'il est impoſſible d'être dans l'erreur à l'égard de ce qu'on connoit ainſi, & on est ſûr qu'on le connoît ainſi par cela ſeul qu'il est impoſſible de le connoître autrement, ce qui est l'Evidence.

XCII.

Réflexion.

PUiſque le caractère de l'Evidence eſt ſi marqué qu'il eſt impoſſible de s'y méprendre ſi l'on veut être attentif & agir be bonne foi, ceux qui la méconnoiſſent ne peuvent être que des gens qui détournent leur eſprit de la diſtinction des idées, qui ne veulent point faire d'attention aux termes, ou qui ne les entendent pas, & qui font préciſément ce que feroit un homme qui, pour aſſurer qu'il fait nuit fermeroit les yeux à la clarté du jour, ce feroit une nuit volontaire qui feroit nuit pour lui ſans doute, mais qui ne le feroit pas pour ceux qui tiendroient les yeux ouverts. Un tel homme feroit bien fou cependant s'il ſe bornoit à ſoutenir qu'il fait nuit ſans vouloir juger de la couleur des objets qui l'environnent; il ne feroit pas encore ſi fou que ceux qui détournent l'eſprit de la lumiére de la vérité, & qui, diſant qu'on ne voit rien, décident cependant de plus de choſes & du ton le plus magiſtral. Ils ont beau faire: S'ils veulent entendre & juger de quelquechoſe, ils ne pourront ni entendre, ni juger véritablement que par l'évidence, elle ſera leur règle & les maîtriſera malgré qu'ils en ayent, ou ils feront toujours en contradiction avec eux-mêmes.

Je dis qu'elle les maîtriſera, ou qu'ils feront toujours en contradiction avec eux-mêmes. Car il faut l'avouer, le préjugé fortifié par l'habitude, la crainte, l'eſpérance, les divers intérêts, ſouvent par une ſoumiſſion en apparence raiſonnable, & même par une piété qui paroit louable; empechent de fort honnêtes gens d'ailleurs & gens de beaucoup d'eſprit de ſe rendre à l'évidence. Ce n'eſt pas qu'ils ne la ſentent, ils ne peuvent s'empecher de la ſentir, mais ils détournent l'effet de l'impreſſion qu'elle doit faire, en l'écartant d'abord & en lui ſubſtituant l'erreur qu'ils reſpectent au point de ne vouloir pas même l'examiner.

Les exemples de ceci ſont trop communs pour qu'il ſoit beſoin d'en citer, il n'eſt que trop ordinaire de voir les hommes en contradiction avec eux-mêmes,

mes, & d'admettre comme évident dans les choses qui ne les intéressent point, des principes qu'ils contredisent dès qu'ils s'opposent à leurs préjugés ou à leurs intérêts.

SECTION IV.

Observations.

Précautions pour s'assurer de la Vérité. Que tout homme qui la cherche ne fait pour la trouver, que ce qui se fait en Arithmétique. Qu'il faut distinguer, entre une Proposition évidente & l'Evidence d'une Proposition. Que toutes les Sciences proprement dites peuvent être démontrées. Que tout ce qui est possible, est nécessaire en tant que possible. Du Scepticisme & du Doute.

XCIII.

Observation.

DEux choses assureront donc toutes mes démarmarches dans la recherche de la Vérité:

L'une *la distinction claire ou détermination fixe de l'idée attachée au mot que j'emploie*:

L'autre, *l'attention à n'admettre rien que ce dont le contraire est impossible, ou implique contradiction.*

Voilà toute la Syllogismique, tout ce qui fait la sureté de la méthode des Géometres & de tous ceux qui veulent s'assurer de la Vérité.

La connoissance que j'ai de ma propre foiblesse trop bien prouvée par tant d'erreurs où j'ai donné, & par l'incertitude où je suis encore, m'oblige d'agir avec beaucoup de méfiance de moi-même & de circonspection dans l'examen des choses; mais ce que

que je viens de voir doit m'inspirer un nouveau courage, puisqu'il fortifie mon esperance.

Je suis sûr, qu'en n'admettant que *ce que la nécessité me forcera d'admettre*, il faudra que le contraire soit impossible, & par conséquent que *ce que j'admettrai soit nécessairement vrai.* Ainsi l'évidence accompagnera sans doute mes recherches, si je suis attentif à bien distinguer mes idées, & que je détermine avec soin la Signification de mes termes. C'est-là l'essentiel, c'est le tout. Puisque l'idée d'une chose ne peut pas n'être pas conforme à cette chose, c'est de là même que naît l'Evidence, & si pour parvenir à l'évidence des idées considérées en elles-mêmes, il ne faut qu'exactement distinguer une idée d'avec une autre, de même pour parvenir à l'évidence des Propositions exprimées par des termes, il ne faut que se servir des termes si clairs qu'ils ne présentent point d'idées douteuses. Or il est évident, que j'ai bien distingué une idée d'avec une autre quand tout ce que j'y conçois se suppose si nécessairement qu'*il est impossible que l'un subsiste sans l'autre*, & qu'étant le maître de distinguer cette idée par le mot qu'il me plaît de choisir, le mot ainsi déterminé n'est pas équivoque.

XCIV.

Observation.

PUisque la distinction des idées d'où naît l'évidence des Propositions, est le seul moyen de connoître la Vérité, nos connoissances ne peuvent différer entre elles que par ce qui en est l'objet, mais non par la maniere de le connoître. Tout homme qui veut savoir quelque chose ne peut faire que ce que fait un Arithméticien, ajouter ou retrancher, considerer la valeur d'une idée ou du mot qui la signifie, comme un Arithméticien considere l'idée d'un nombre ou du chiffre qui en est la marque, & ni l'un, ni l'autre ne se trompe quand il a des idées distinctes des choses qu'il examine, & qu'il connoît bien

en les termes qu'il employe pour les signifier, à oins qu'il ne fasse pas assez d'attention, ou que se nt trop à son habileté, il ne se donne pas la pei- de vérifier scrupuleusement, l'un, si les sommes ouvées sont conformes aux chiffres qu'il a em- oyés, l'autre, si les consequences qu'il tire sont cessairement renfermées dans les mots dont il s'est rvi. Faute d'attention, ou par trop de confian-, on peut aisément se tromper dans l'addition une très-petite somme; mais assurément on ne se mpera jamais, si avec beaucoup d'attention & méfiance, on a soin de vérifier la justesse de son dition, ainsi que cela se fait par la soustraction, tre les précautions qu'on peut prendre, en fai- t l'addition même, comme de la faire par par-, de la commencer en prenant les chiffres de bas haut, & puis de la recommencer, en les prenant haut en bas, ainsi qu'un homme qui veut s'assu- r de la clarté d'une idée doit prendre soin de la nsiderer de toutes manières, en examinant par straction tout ce qu'elle suppose & les rapports cessaires de ces abstractions avec l'idée du tout, mme des chiffres avec la somme totale, ou du mbre avec les unités qui le composent. Or de ême que l'Addition se vérifie par la Soustraction, que réciproquement l'une sert de preuve à l'au-, de même la nécessité se vérifie par l'impossi- ité, & réciproquement se servent ainsi de preuves où résulte l'évidence. De même encore qu'un RRHONIEN auroit tort de dire que la Sous- action est en ses chiffres différente de ceux de ddition, & que c'est par là qu'elle est nécessai- pour être assuré que l'Addition est bonne, ainsi e la Soustraction exige la bonté de l'Addition ur s'y trouver juste, & qu'ainsi c'est un Dialle- , une Pétition, un Cercle qui fait qu'on ne peut surer si une Addition est bonne ou mauvaise; même le PYRRHONIEN auroit tort de préten- e que l'évidence, consistant dans la nécessité d'où ulte l'impossibilité du contraire, comme de l'im- ssibilité du contraire résulte la nécessité, c'est un rcle qui détruit l'évidence, puisque l'un se prou- par l'autre: Parce que l'impossibilité du contrai-re,

re de même que la fouftraction ne font que le refultat de la neceffité de la chofe ou de l'addition, ou pour mieux dire ne font en foi que les nombres de l'addition ou la nature de la chofe même.

XCV.

ET pour pouffer la comparaifon plus loin, de même que j'apperçois d'abord l'evidence d'une propofition Arithmetique quand elle eft extremement fimple, comme quand je dis *deux & deux font égaux à quatre*, ou bien *mille eft egal à deux fois cinq cens*, & qu'au contraire je n'apperçois pas l'evidence dès que la propofition eft un peu compofée, comme quand je dis, *cent quarante fept & cent foixante & treize font trois cent & vingt*, ou bien, *trois cents cinquante fix multipliés par feize font cinq mille fix cens quatre vingt feize*, quoique ces deux dernieres propofitions ne foient pas moins fondées fur l'evidence que les deux premieres; de même auffi dans les autres Sciences, les propofitions un peu étenduës ou compofées ou qui fuppofent l'evidence de quelques autres, peuvent fort bien quoiqu'evidentes en elles-mémes ne le pas paroitre & par conféquent l'evidence ne s'y pas faire fentir à moins qu'on ne connoiffe l'evidence des propofitions qu'elles fuppofent. Faute de cette connoiffance il y a telle propofition qui pourroit me paroitre très-fauffe parce qu'elle feroit contraire à quelqu'opinion que le prejugé m'auroit fait adopter, & qui feroit cependant indubitablement vraie pour moi-même fi mon ignorance ne m'en voiloit la verité, d'où je dois conclure, que fi je dois ne rien admettre pour vrai que ce que l'evidence me forcera d'admettre, je dois de même ne rien rejetter comme faux que ce que l'evidence me forcera de rejetter. Tant que je n'ai point d'evidence la chofe n'eft point neceffaire, le contraire n'eft pas impoffible, il eft donc poffible qu'elle foit fauffe, comme il eft poffible qu'elle foit vraie, & cette poffibilité qui la rend probable doit m'empecher de decider qu'elle eft vraie comme elle doit m'empecher de decider qu'elle eft fauffe. Il faut donc diftinguer l'evidence confiderée en elle-même comme le degré de

e connoiſſance où l'erreur eſt impoſſible d'avec
ne propoſition evidente. L'evidence conſiderée en
le-même peut être dans une propoſition ſans s'y
ire d'abord ſentir, il faut de la reflexion, il faut
e l'etude, il faut une evidence antecedente; au
eu qu'une propoſition evidente eſt une propoſition
ont la verité ſe fait d'abord & neceſſairement
ntir ſoit parce qu'elle ne ſuppoſe la connoiſſance
'aucune autre, ſoit parce que les connoiſſan-
es qu'elle ſuppoſe ſont ſi ſimples & ſi preſentes
u'elles ſe font ſentir preſque ſans reflexion. C'eſt
e qui fait que toute propoſition, tout raiſonnement,
ute queſtion où la verité ſera evidemment demon-
ée ſera neceſſairement fondée ſur l'evidence quoi-
ue l'evidence ne s'en faſſe pas d'abord ſentir, &
eſt pour cela que dans une demonſtration qu'on
eut rendre auſſi claire & auſſi facile à conce-
oir qu'elle eſt vraie, il faut quelquefois prendre la
eine de remonter juſqu'à ces principes qu'on nom-
e *Axiomes*, à cauſe de leur ſimplicité & ſur la con-
oiſſance deſquels la verité qu'on veut etablir eſt fon-
ée; autrement les meilleures demonſtrations cou-
nt beaucoup à entendre. C'eſt ce qui a fait dire,
ue la lecture des *Principes Mathematiques de Philoſo-
ie* par le Chevalier NEWTON, auroit été plutot
ite ſi le livre qui les contient n'eut pas été ſi court,
que tandis que quinze ou vingt perſonnes capa-
es ſur toute la terre d'entendre cet Ouvrage en-
ere après beaucoup de travail & de peine parlent
l'Auteur comme les Siciliens parloient autrefois
EMPEDOCLES,

Ut vix humana videatur ſtirpe creatus.

LUCRET. lib. I.

qui eſt bien repété dans toute l'Angleterre, ceux
i ne connoiſſent les Demonſtrations dont ce Li-
e eſt plein que par des recits qui ne peuvent
ere être que défectueux diſent de NEWTON ce
e LUCRECE diſoit d'HERACLITE,

Clarus ob obſcuram Linguam....

Ibid.

Obſer-

XCVI.

Observation.

PUisque l'evidence depend de la distinction des idées & de la précision des termes, ce n'est pas assez pour sentir l'evidence d'un raisonnement ou d'une demonstration quelque directe & courte qu'elle soit que de sentir l'evidence des principes sur lesquels elle est fondée, il faut aussi avoir une idée très-distincte des termes qui expriment les conséquences qu'on tire de ces principes.

Si je dis par exemple, j'apelle *corde une ligne qui va d'un point de la circonference d'un cercle à un autre point de la circonference sans passer par le centre*, & *j'appelle arc cette portion de la circonference qui se trouve barrée par une corde*, on sentira aisément l'evidence de cette proposition, savoir que dans un même cercle ou dans des cercles egaux, les arcs egaux ont des cordes egales, & que les cordes egales sont les cordes d'arcs egaux; mais si j'ajoute que *les arcs d'un pareil nombre de dégrés ont de plus grandes cordes dans les grands cercles & de plus petits dans les petits cercles*, & qu'ainsi *quand une ligne est la corde commune de deux arcs de cercles inegaux qui se coupent, l'arc du petit cercle contient plus de degrés que l'arc du grand*, quoique ces propositions ne soient pas moins évidentes que la precedente, l'evidence ne s'en fera pas sentir: Peut-être même qu'on croira y appercevoir quelque contradiction à moins qu'on ne sache que les Géometres qui s'expliquent ainsi sont convenus que la division de toute circonference de cercle se feroit en 360. parties egales, connoissance que la demonstration de ces dernieres propositions suppose pour être évidente.

Ce qui fait voir que dans les demonstrations exactes où je veux m'asservir pour m'assurer de l'evidence, je dois non seulement bien determiner les termes de mes principes, mais encore les termes des conséquences que j'en tirerai, desorte qu'ils me deviennent ainsi des principes pour de nouvelles conséquences.

C'est à cela que les Géometres doivent toute la certitude de leurs demonstrations, leurs progrès dans

la

la Mathematique pure & tout ce qu'ils ont découvert de vrai dans les Mathematiques mixtes. Sans chercher en Metaphysiciens à démontrer en quoi consiste l'evidence ils s'y sont laissés conduire comme par instinct, parce qu'en effet le propre de l'evidence est de se faire sentir par elle-même, ainsi ils ne se sont appliqués qu'à prouver la verité de leurs propositions par la seule definition des mots & par la connexion necessaire qu'elles avoient avec des principes evidens, bien assurés que tout ce qui étoit contradictoire etoit impossible, & le contraire necessairement vrai. Il n'y a donc point de doute que si on avoit suivi cette methode à l'égard des autres sciences, on n'y eut decouvert la verité avec la même évidence qu'on l'a decouverte en Mathematique. Pourquoi ne l'a-t-on pas fait ? Il seroit trop long d'en déduire maintenant les raisons : Ce qu'il y a de sûr c'est qu'on auroit dû le faire. La certitude des Mathematiques suppose les principes generaux de la Metaphysique, de la Logique & même de l'Ontologie, principes communs à toutes les sciences, & fondement de tout raisonnement qui peut aller à la démonstration. Les demonstrations Mathematiques supposent sans doute, Que *tout ce que l'on conçoit être si necessairement que le contraire est impossible, est tel en effet & ne peut être autrement.*

Que toute proposition dont les termes sont contradictoires est absurde, & le contraire necessairement vrai.

Que *tout ce qui est contradictoire est non seulement faux, mais impossible.*

Que *toute idée est l'idée de quelque chose à quoy elle est conforme.*

Que *le signe d'une chose eu egard à sa signification n'est pas different de la chose signifiée.*

Que *dire qu'une chose est telle, c'est nier qu'elle soit autre, & que dire qu'elle est telle & qu'elle est autre c'est se contredire.*

Quil *est impossible qu'une chose soit & ne soit pas, qu'elle soit telle & qu'elle soit autrement.*

Que *le rien n'a point de proprietés.*

Que la connoissance de la Verité n'est en Mathematique que comme dans les autres Sciences, *la connoissance de ce qui est* : Et quoique les Mathematiciens

ciens n'ayent pas mis au rang de leurs demandes les positions sur lesquelles on fonde toutes ces recherches, est-il quelque Traité de Mathematique qui ne suppose pas ces positions? (a) Or il est contradictoire que des principes communs puissent être des principes de verité pour une science, & n'être que des principes d'erreur ou de probabilité pour d'autres qui y seroient egalement fondées; que le principe qui fait l'evidence en Mathematique ne fît qu'une probabilité en Metaphysique ou en Ontologie ou même en Morale. Ce qui est necessaire est necessaire sans doute & emporte l'impossibilité du contraire en quelque science que ce soit, & puisque nous ne pouvons avoir l'idée de rien, & qu'une chose ne peut pas n'être pas conforme à son idée, dès qu'on a l'idée une chose on peut par cela même demontrer si cette chose est possible ou necessaire & ce que cette chose suppose pour être telle qu'elle est; desorte qu'on peut dire, qu'une bonne démonstration n'est que la claire explication de ce que renferme l'idée distincte d'une chose, mais que quoiqu'on ait d'une chose une idée distincte il y a une maniere de la developper qui fait regner l'evidence ou qui rend la verité moins sensible.

XCVII.

Observation.

ENfin quand même, toutes les choses dont la connoissance est l'objet des sciences, n'auroient qu'une existence possible, c'est-à-dire, n'existeroient pas effectivement mais pourroient simplement exister, ces choses en tant que possibles, n'eussent-elles jamais été effectuées, ne dussent-elles même jamais l'être, seroient necessairement possibles, & leur existence possible seroit cependant necessaire en tant que possible. Et si par *Eternel*, on entend ce qui est sans avoir commencé d'être, tout ce qui est possible en tant que possible l'est de toute Eternité: La demonstration n'en est pas difficile.

XCVIII.

(a) N°. LXXVI.

XCVIII.

Theoreme.

CE qui eſt poſſible en tant que ſimplement poſſible eſt eternel, & ſuppoſe une exiſtence neceſſaire & eternelle quelconque.

Demonſtration.

SI ce qui eſt poſſible avoit pu commencer d'être poſſible, par cela même qu'il auroit pu commencer d'être poſſible il n'auroit pas été impoſſible; ainſi il auroit été poſſible & ne l'auroit pas été, ce qui eſt une Contradiction. S'il n'a pu commencer d'etre poſſible, c'eſt donc, ou parce qu'il étoit impoſſible ou parce qu'il étoit eternel, un poſſible impoſſible eſt une contradiction manifeſte, & ce qui eſt poſſible ne peut point avoir pu ne pas l'être. Donc tout ce qui eſt poſſible eſt éternel en tant que poſſible, & tout ce qui a jamais été, tout ce qui ſera jamais, en un mot, tout ce qui peut être ou n'être pas effectué, n'eût-il jamais été effectué, ne dût-il jamais l'être, a été, ou pour mieux dire, eſt de toute eternité en tant que poſſible, & a par conſéquent une exiſtence Eternelle & neceſſaire quelconque, puiſqu'il eſt contradictoire que quelquechoſe ſoit & ne ſoit pas, & que le rien puiſſe devenir quelquechoſe.

XCIX.

Remarque.

OR les choſes poſſibles ſuppoſant une neceſſité quelconque qui les rend poſſibles, on peut donc determiner evidemment par les idées qu'on en a, ce qu'elles ſont & ce qu'elles ne peuvent pas ne point être, de même qu'on peut determiner conſequemment à cette néceſſité ce qu'elles peuvent & doivent être neceſſairement en tant qu'effectuées. Une figure triangulaire ou autre polygone peut exiſter en effet, ou n'exiſter pas, tracées ſur du papier par exem-

exemple ou formées par un morceau de cire. Ce qui rend leur exiſtence poſſible, c'eſt qu'il n'eſt pas contradictoire que quelques corps ſoient triangulaires ou ayent pluſieurs angles & que ces corps ſoient ainſi veritablement des triangles ou des polygones, comme il n'eſt pas auſſi neceſſaire qu'ils ſoient tels, deſorte que quoiqu'ils ſoient neceſſairement tels lorſqu'ils ſont tels, parce qu'il eſt contradictoire qu'ils ſoient tels & qu'ils ſoient autres, il ne ſont toutefois neceſſairement tels que conſequemment à ce qu'ils ont été ainſi formées & qu'ainſi leur neceſſité d'etre tels n'étant qu'une neceſſité de conſéquence fondée ſur la poſſibilité qu'il y avoit que ces corps puſſent être formés avec pluſieurs angles ou être formés autrement, ces Corps peuvent ceſſer d'ètre triangulaires ou polygones, ſoit quils ſoient detruits ou qu'ils prennent d'autres figures ; mais ſoit que ces figures ayent ainſi une exiſtence Phyſique ou ne l'ayent pas, elles ſeront toutefois neceſſairement telles que les Mathematiciens demontrent qu'elles ſont. Ainſi la figure triangulaire peut être effectué ou ne l'être pas, c'eſt-à-dire, avoir où n'avoir point une exiſtence Phyſique & en ce ſens elle n'eſt que poſſible, quoique de toute éternité cette figure triangulaire ſoit neceſſairement ce que les Géometres demontrent qu'elle ne peut pas ne pas être.

De même quand il n'y auroit qu'un ſeul être il ſeroit cependant vrai qu'une unité jointe à une autre feroit le nombre de deux, que deux fois deux feroient quatre, que quatre fois quatre feroient ſeize ; & que ſeize contiendroit deux fois huit, deux fois ſix & quatre, trois fois cinq & un, & que ſi on ajoutoit une unité à ces ſeize cela feroit un nombre qui ne pourroit jamais être diviſé en parties egales à moins que d'être reduit en unités ; deſorte que ſi la creation de pluſieurs êtres etoit poſſible, celui-là même dont la puiſſance infinie pourroit les créer, ne pourroit cependant les créer de façon qu'ils ne fiſſent pas un nombre pair ou impair.

Ce qui ſe remarque ici touchant les figures & les nombres ſe peut dire de quelque choſe poſſible que ce ſoit, la propoſition eſt generale. Il eſt poſſible de toute éternité que je puiſſe écrire ceci ou ne l'écrire pas, & l'on peut determiner neceſſairement tout

tout ce qu'un homme peut faire on ne faire pas en tant qu'être possible, quoiqu'on ne puisse determiner ce qu'il a fait & ce qu'il n'a pas fait en tant qu'effectué. Parce que la possibilité etant necessaire tout ce qui en resulte peut être èvidemment demontré, au lieu que l'actualité de ce qui est possible en tant qu'effectué ne peut être démontrée puisque pour demontrer une chose il faut une necessité absolue, telle qu'il soit impossible que la chose ne puisse pas ne pas être, & que l'actualité d'un être possible n'est fondée que sur la possibilité de ce qui peut être ou n'être pas effectué. Desorte que si une chose effectuée peut être demontrée vraie ce ne peut être que par une necessité de conséquence. Ainsi sans egard à la réalité Physique des choses qui peuvent être l'objet des sciences, tout ce dont on a une idée distincte peut être demontré être necessairement tel que l'idée qu'on en a, puisque l'idée de quelque-chose de possible que ce soit est fondée sur un possible necessaire.

On ne prend ces exemples de figures & de nombres que pour faire voir que l'objet de la Mathematique proprement dite, n'est point le possible Physique, c'est-à-dire, le possible effectué, qu'on voit, qu'on touche, & que l'on confond trop communément avec le possible necessaire; mais que veritablement l'objet de la Mathematique est le possible métaphysique & necessaire que l'esprit sent & pénetre & que les corps ne font souvent qu'obscurcir, ce possible éternel, necessaire, dont la nécessité fait l'évidence des demonstrations, desorte que la Mathematique n'est fondée, que sur les idées metaphysiques de la grandeur, de même que toutes les autres sciences ne sont fondées que sur les idées metaphysiques de quelques possibles necessaires qui font leur objet. Ainsi ceux des Mathematiciens que s'imaginent que les seules verités Mathematiques peuvent être demontrées, font voir par cette opinion ou qu'ils n'ont appris les Mathematiques que machinalement comme les enfans apprennent à lire sans savoir sur quoi sont fondées les differences des mots; ou que par l'habitude de concentrer pour ainsi dire leur esprit dans des figures & des nombres, ils l'ont rendu

presqu'incapable de s'étendre à la Connoissance des autres verités.

Ainsi ces Messieurs les petits beaux Esprits qui disent de si belles choses sans avoir reflechi, qui savent tout sans avoir rien appris, & qui décident de tout sans avoir rien examiné, ne donnent pas une marque de la superiorité de leur genie, lorsqu'ils decident que la Metaphysique est le païs des chimeres; mais cette expression fait une image, elle leur plait & leurs échos la répetent. Cependant ne pourroit-on point dire que si, la Metaphysique étoit le païs des chimeres ce feroit le vrai païs de ces Messieurs, & qu'une marque que ce ne l'est point c'est qu'il leur est inconnu: Du moins passent-ils chez ceux qui preferent le Sens-Commun au Bel-Esprit, pour des gens qui aiment plus à imaginer qu'à voir.

Cependant quelque hardie que soit leur decision elle se trouve fortifiée par les suffrages de quelques personnes en apparence plus sensées que les beaux-Esprits, quoiqu'ils n'en different que par leur temperament & non par leur sagesse. Ces personnes se font honneur d'un scepticisme d'où ils affectent de combattre l'evidence ou plutot de la proscrire. Cela peut venir de trois causes, le dégout, la paresse, & la vanité. Le dégout sera venu de la lecture de quelques Livres trop obscurs, trop abstraits pour des personnes qui regardent la meditation comme une peine, ou dont les Auteurs ont hazardé des choses qui ne sont point suffisament ou assez clairement prouvées & qui peut-être auroient dû l'être d'autant mieux qu'elles s'éloignent plus des opinions ordinaires. C'en est assez pour condamner une science qu'ils n'ont examinée que par les yeux d'autrui ou s'ils l'ont examinée par eux-mêmes, la vanité les aura fait tomber dans cette erreur que MALBRANCHE regarde dans le Chapitre VIII. du second Livre *de la Recherche de la Verité*, comme la plus dangereuse des erreurs où tombent plusieurs personnes d'etude. Il remarque, que ces personnes après avoir conçu un grand mepris pour toute sorte de Livres parce qu'il arrive souvent qu'on ne rencontre rien de vrai ni de solide dans les opinions des Auteurs qu'on lit, imaginent une opinion vraisemblable qu'ils embrassent

nt de tout leur cœur; qu'obligés à l'examiner ensui- avec plus d'attention, ils en decouvrent la fausseté qu'ils la quittent, *mais avec cette condition*, dit , *qu'ils n'en prendront jamais d'autre & qu'ils condamnont absolument tous ceux qui pretendront avoir découvrt quelque verité, parce que s'ils ne les condamnoient s, ce seroit en quelque maniere tomber d'accord que d'aus ont plus d'esprit qu'eux, & cela ne leur paroit pas aisemblable.* Ce Philosophe remarque toutefois ce e je ne crois pas que ces personnes là même puisnt lui contester, c'est, *que s'ils ont lu un fort grand mbre de livres, ils ne les ont pas néanmoins lus tous, ou 'ils ne les ont pas lus avec toute l'attention necessaire pour bien comprendre, & que s'ils ont eu beaucoup de belles nsées qu'ils ont trouvé fausses dans la suite, néanmoins ils nt pas eu toutes celles qu'on peut avoir, & qu'ainsi il peut bien faire que d'autres auront mieux rencontré qu'eux, il n'est pas necessaire absolument parlant que les autres ent plus d'esprit qu'eux, si cela les choque, car il suffit 'ils ayent été plus heureux. On ne leur fait point de tort and on dit qu'on sait avec evidence ce qu'ils ignorent, puis'on dit en même tems que plusieurs siecles ont ignoré ces mes verités, non pas faute de bons esprits mais parce que bons esprits n'ont pas bien rencontré d'abord. Qu'ils ne se quent donc point*, ajoute le Pere MALBRANCHE, *on voit clair & si on parle comme l'on voit, qu'ils s'apquent à ce qu'on leur dit si leur esprit est encore capable pplication après tous leurs egaremens, & qu'ils jugent enite, il leur est permis: mais qu'ils se taisent s'ils ne veut rien examiner. Qu'ils fassent un peu quelque refleon si cette reponse qu'ils font d'ordinaire sur la plupart choses qu'on leur demande*, on ne sait pas cela, rsonne ne sait comment cela se fait, *n'est pas une onse peu judicieuse, puisque pour la faire il faut de essité qu'ils croyent savoir tout ce que les hommes sant ou tout ce que les hommes peuvent savoir: Car s'ils voient pas cette pensée là d'eux-mêmes, leur reponse oit encore plus impertinente. Et pourquoy trouvent-ils t de difficulté à dire*, je n'en sai rien, *puisqu'en taines rencontres ils tombent d'accord qu'ils ne savent n? Et pourquoi faut-il conclurre que tous les hommes t des ignorans, à cause qu'ils sont interieurement conincus qu'ils sont eux-mêmes des ignorans.*

Si c'est un grand obstacle à la connoissance de la veri-

verité que de presumer qu'on la connoit lorsque les sentimens qu'on a ne sont point prouvés par l'evidence de l'impossibilité du contraire, ce n'en est pas un moins grand que de s'imaginer qu'il est impossible de la connoitre, parce qu'il est impossible de s'assurer de l'evidence: L'un & l'autre empechent egalement d'examiner la vérité. La préocupation ou l'indifference lui sont egalement contraires: Mais puisque ce que l'on conçoit distinctement est necessairement tel qu'on le conçoit, étant impossible que l'idée d'une chose ne soit pas l'idée de la chose qu'elle fait connoitre; est-ce une si grande peine que de ne point prononcer sur ce qu'on ne conçoit pas assez distinctement pour voir que le contraire implique contradiction? Est-ce une si grande peine que de s'amuser à distinguer ses idées? Je dis s'amuser; car cela peut se faire par amusement & avec moins d'application qu'il n'en faut pour jouer bien une partie d'échets, ou même de piquet. Retranchons la vanité de paroitre savant sans l'être puisqu'aussi bien quelque savant qu'on soit, on a plus lieu d'être humilié de ce qu'on ne sait pas, que d'être enorgueilli de ce qu'on sait. Agissons avec assez de bonne foi avec nous-mêmes pour ne pas vouloir nous tromper en prenant parti sur ce que nous ne connoissons que confusément, & surmontons cette paresse de nous instruire par une simple meditation qui doit nous couter peu, & alors nous acquererons sans doute quelques connoissances certaines, de l'une nous irons à l'autre, & l'amour & la lumiere de la verité se fortifiant par les progrès, peut-être parviendrons nous à connoitre au delà de ce que nous aurions esperé,

. . . . *Tantum series juncturaque pollet.*

HORAT. Art. Poetic.

Decider sans savoir, est assurément un imprudence & une presomption qu'on n'appellera ridicule que pour menager les termes. Douter parfaitement de tout est impossible. On definit fort bien les Sceptiques ou Pyrrhoniens des gens qui parlent contre leur sentiment, & quoique les Academiciens soient moins outrés, ce n'est pas leur faire une grande injure que de

de les comprendre dans la même definition. C'eſt un mauvais air que d'affecter d'être l'un ou l'autre, on ne ſe le donne que pour honorer ſon orgueil, ſa pareſſe ou ſon ignorance d'un nom ſpecieux parce qu'il eſt un nom de Secte. Mais un Secte eut-elle commencé ſous ALEXANDRE le Grand ainſi que celle des Pyrrhoniens, en ſeroit-elle moins extravagante? Si on pouvoit s'empecher de raiſonner & de vouloir être heureux, il pourroit être aſſez indifferent de ſavoir ſi on peut s'aſſurer de la verité ou non, mais on ne peut ni s'empecher de raiſonner ni s'empecher de vouloir être heureux; & non ſeulement quand on ſe trompe le vray bonheur eſt incertain, mais on court riſque même de ſe rendre très-malheureux. Il eſt donc important de chercher à ne ſe pas tromper & d'accoutumer l'eſprit à diſtinguer l'evident du probable & par là connoitre ce qui fait qu'une choſe eſt certaine & ce qui fait qu'elle n'eſt que douteuſe.

Unde ſciat quid ſit ſcire & neſcire viciſſim,
Notitiam veri quæ res falſique crearit,
Et dubium certo quæ res differre probarit.

LUCRET. Lib. 4.

Ce n'eſt donc pas qu'il ne faille douter, mais il faut douter comme DESCARTES, douter pour apprendre à connoitre, non pour faire d'un Scepticiſme affecté le refuge de l'orgueil, de la pareſſe & de l'ignorance. *Qu'on ne s'imagine pas* avoir peu avancé, dit encore MALBRANCHE (1), *ſi on a ſeulement appris à douter, ſavoir douter, par eſprit, par raiſon, n'eſt pas ſi peu de choſe qu'on le penſe. Car il faut le dire ici, il y a bien de la difference entre douter, & douter: On peut douter par emportement & par brutalité, par aveuglement & par malice, & enfin par fantaiſie & parce que l'on veut douter. Mais on doute auſſi par prudence & par defiance, par ſageſſe & par penetration d'eſprit. . . . Le premier doute eſt un doute de tenebres qui ne conduit point à la lumiere, mais qui en éloigne toujours; le ſecond doute nait de la lumiere & il aide en quelque façon à la produire à ſon tour.* C'eſt ainſi qu'HOBBES a dit (2), *incipit in ipſis dubitandi*

(1) *De la Rech. de la Verité*, Liv. 1. Chap. dernier.

(2) *Elementa Philoſophica*, Amſtelodam. apud Elzevirios 1654. 12°. Epiſt. Dedicat.

tandi tenebris filum quoddam rationis cujus ductu evaditur in lucem clarissimam, ibi principium docendi est, inde ad solvenda dubia converso itinere lux referenda est. „ Dans „ les tenebres mêmes du doute, il y a un certain fil „ de raison dont le developpement sert à nous con- „ duire à une lumiere très-pure; c'est là que l'in- „ struction doit commencer & que revenant ensuite „ sur ses pas, on a dequoi resoudre ses doutes par „ la lumiere qu'on rapporte pour les examiner". Il n'est pas même necessaire de se jetter dans ce doute peut-être impossible, que DESCARTES n'a supposé dans la I. de ses *Meditations*, que pour parvenir d'une maniere incontestable au principe necessaire de la certitude de l'idée, dont le contraire implique contradiction. Ce doute n'est guere un etat où l'esprit puisse durer, à moins que d'être aussi fou que quelques Pyrrhoniens affectoient de l'être. L'impossibilité de ne pas admettre certaines verités se fait sentir malgré l'opiniatreté du Pyrrhonisme, sappe ainsi l'extravagance d'une incertitude universelle & decouvre ce petit rayon de lumiere, ce fil de raison, à l'aide desquels on peut esperer de parvenir au grand jour, du moins à un jour proportioné à notre foiblesse & dans lequel si nous ne voyons pas tout parfaitement parce qu'il y a trop à voir, nous pouvons cependant voir beaucoup de choses & celles qui nous importent le plus; desorte qu'il ny a que ceux là qui peuvent rester dans les tenebres du doute & de l'ignorance qui par une extravagance pernicieuse s'obstinent opiniâtrement à vouloir douter de tout, uniquement parce qu'ils veulent douter, & qui par cette opiniatreté là même rejettent l'evidence dont ils ne peuvent s'empecher d'être frappés, ou bien ceux qui passent leur vie dans une indolence si parfaite à l'egard de la verité, qu'ils negligent de faire ce qu'ils doivent pour s'assurer d'elle.

CHA-

CHAPITRE V.

De la Difference entre Definition de nom, & Definition de choses: Que la premiere peut être toujours prise pour Principe.

C.

EN prenant le parti de ne rien admettre que ce qui sera prouvé par l'impossibilité du contraire & de regarder seulement le reste comme probable, j'eviterai une double erreur; l'une en ce que je n'admettrai point pour vrai ce qui pourroit ne l'être pas, l'autre en ce que je ne rejetterai point comme faux ce qui pourroit être vrai. Il me paroit que dans cet etat la verité ne trouvant chez moi aucun obstacle que mon ignorance naturelle, il me sera aisé de connoitre la verité. L'ignorance n'est qu'un obstacle pour entendre les choses qui supposent des connoissances anterieures, mais non pour recevoir les premieres connoissances qui servent de dégrés pour aller aux autres: Une ignorance parfaite & avouée est à l'égard de la recherche de la verité, moins nuisible qu'un savoir imparfait & presomptueux. Comme je cherche ici simplement, ce qui est, sans savoir ce que c'est que ce que je trouverai, & que je me propose d'examiner de mon mieux ce que je trouverai afin de ne m'y point meprendre, je ne pourrai sans doute ni découvrir ni examiner les verités dont la connoissance suppose celle de quelques autres que je ne connoitrai pas. Mais dès la connoissance de la plus simple verité, mon ignorance commencera un peu à se dissiper & ainsi toujours de plus en plus à mesure que j'en appercevrai de nouvelles à la lumiere de l'evidence, car je la veux toujours. C'est ainsi que les tenebres qui ne sont que la privation de la lumiere, comme l'ignorance n'est que la privation de la connoissance de la verité, se dissipent, dès que les rayons du soleil commencent à

pas de parler avec moi, & pour cela je n'ai pas besoin de faire de nouveaux mots tant que je pourrai me servir de ceux qui sont deja en usage, il s'agit seulement d'en déterminer precisément la signification en decidant par d'autres mots simples & qui ne soient point equivoques quelle est l'idée que j'y attacherai. S'il m'arrive de ne point trouver de mots dont je puisse me servir, il sera alors assez tems d'en faire de nouveaux.

..... *Licuit semperque licebit.*

HORAT. Art. Poet.

CII.

DEterminer ainsi la signification d'un mot, est faire ce que les Logiciens appellent *Definition de nom*, qu'ils avertissent de ne pas confondre avec une autre sorte de definition qu'ils appellent *Definition de chose*. En effet les Definitions de nom sont arbitraires & celles des choses ne le sont point. *Car chaque son*, remarque fort bien l'Auteur de *la Logique de* PORT ROYAL (1), *etant indifferent de soi-même & par sa nature à signifier toute sortes d'idées, il m'est permis pour mon usage particulier & pourvu que j'en avertisse les autres, de determiner un son à signifier precisément une telle chose sans mélange d'aucune autre; mais il en est tout autrement de la definition des choses. Car il ne depend point de la volonté des hommes, que les idées comprennent ce qu'ils voudroient qu'elles comprissent, desorte que, si en les voulant définir, nous attribuons à ces idées quelquechose qu'elles ne contiennent pas, nous tombons necessairement dans l'erreur*, d'où il conclud fort bien, que *les definitions de noms ne peuvent pas être contestées par cela même qu'elles sont arbitraires.* Car on ne peut pas nier qu'un homme n'ait donné à un son la signification qu'il dit lui avoir donnée, ni que ce son ainsi devenu mot, n'ait cette signification dans l'usage qu'en fait cet homme après qu'il en a averti, d'où il resulte que toute definition de nom ne pouvant être contestée & marquant necessairement une idée vraie lors-

(1) *La Logique ou l'Art de penser*, premiere partie Ch. IX.

lorsquelle est distincte, puisqu'un son ne peut devenir mot, c'est-à-dire, un signe intelligible, que par l'idée qui y est attaché, *toute definition de mot devient un principe de raisonnement*, tellement que *rien n'est plus evidemment impossible que ce qui est contradictoire par les termes*.

CIII.

IL en est autrement des Definitions des choses, ainsi qu'on vient de le remarquer, parce que les choses étant ce qu'elles sont, independamment de notre volonté, il n'est pas en notre pouvoir de les faire ce que nous disons qu'elles sont, comme il depend de nous de faire qu'un tel son soit le signe d'une telle idée, & que les definitions de choses supposant un terme deja reçu & auquel par conséquent on a deja attaché une idée quelconque, definir une chose c'est en determiner l'idée par l'union de quelqu'autre idée qu'on attache au terme deja reçu. Or cette union peut bien n'être que dans la proposition, c'est-à-dire, dans l'union des termes par lesquels celui qui definit affirme cette union, sans qu'il en ait d'idée distincte ou tout au plus sans que ce soit autre chose qu'un acte de son esprit par lequel il juge que la chose est telle, ce qui est vrai s'il est impossible que la chose soit autrement, ce qui est douteux si cela n'est que possible, & ce qui est absurde si cela est contradictoire; car tout cela peut arriver par le penchant que les hommes ont à juger independamment des idées distinctes sans lesquelles on ne juge de rien evidemment. C'est ce qui fait qu'on doit prouver les définitions de choses, au lieu qu'on ne doit que déclarer les definitions de noms, celle-ci n'est qu'un choix arbitraire qui dépend de la volonté, l'autre est une décision qui doit être fondée sur ce qui est vrai, & rien n'est connu vrai que ce qui est évidemment prouvé.

Ainsi les Definitions de noms deviennent en même tems des Definitions de choses quand les idées qu'on y attachent se supposent si nécessairement qu'il est contradictoire qu'elles ne se supposent pas; & les Definitions de choses deviennent au contraire des Définitions de rien, c'est-à-dire, ne definissent aucune chose & ne sont que des marques de confusion & des negations de ce qui est, lorsqu'elles suppo-

sent

ſent des idées qui ne ſe ſuppoſent point neceſſairement : Ainſi definir un mot, c'eſt faire entendre l'idée qu'on y attache, definir une choſe c'eſt marquer les idées qu'on attache à une idée principale, c'eſt-à-dire, à l'idée d'un objet qu'on ſuppoſe réunir en ſoi ces idées qui par conſéquent n'en ſont que des idées abſtraites. C'eſt pourquoi le P. LAMY dit fort bien dans ſes *Elemens des Mathematiques*, que *lorſqu'une definition eſt bonne ſi c'eſt une definition de mot elle marque préciſément ce que ce mot ſignifie & ſi elle definit une choſe elle en doit donner une idée où l'on apperçoive ce qu'elle eſt deſorte qu'en etudiant cette idée on decouvre toutes les proprietés eſſentielles de cette choſe.*

CIV.

CE qui fait qu'une Definition de nom devient une definition de choſe, c'eſt qu'on ne peut declarer qu'on donne à un tel mot telle idée, ſans faire connoitre l'idée qu'on y attache, que toute idée eſt l'idée de quelque choſe & que l'idée de quelque choſe que ce ſoit en ſuppoſe ou ſi l'on veut en renferme quelques autres, parce que tout ce qui eſt, non ſeulement eſt, mais eſt tel qu'il eſt & que la *Talité* d'une choſe ſi je puis hazarder ce terme, fournit à l'eſprit de quoi ſe faire diverſes idées abſtraites de la choſe même, idées abſtraites, mais idées pourtant, idées de choſes très-réelles & que la choſe ſuppoſe neceſſairement par cela même qu'elles en ſont abſtraites. Lorſque je dis j'appelle *Cercle une figure dont tous les points de la circonference ſont egalement eloignés du centre*, je definis ce que j'entends par le mot de *cercle*, je fais une definition de nom : Lorſque je dis le cercle eſt une figure dont tous les points de la circonference ſont egalement éloignés du centre, je fais une definition de choſe; ainſi le mot de *cercle* n'eſt qu'une abbreviation qui exprime ſeule une choſe que je ne pourrois exprimer que par une longue ſuite de mots. Ainſi le mot de *cercle* par cela même que j'entends ce qu'il veut dire, me preſente l'idée d'une choſe definie, par conſéquent diſtincte, & devient dès lors un principe de raiſonnement, par lequel de la choſe connue, je puis parvenir à connoitre

noître par des conséquences necessaires des choses que je ne connoissois pas. Or ce que j'appelle cercle, je pouvois l'appeller *quarré*, *triangle*, *plume*, *papier*, le nom étoit absolument arbitraire, mais de quelque nom que je l'eusse appellé, l'idée auroit toujours été la même, je ne suis pas le maitre de la changer ni de l'avoir autre que je la conçois.

C V.

Toute definition de nom n'étant donc que la declaration de l'idée qu'on y attache, dès que cette idée est distincte ainsi qu'elle doit l'être, puis qu'autrement le nom ne seroit pas defini, cette idée est donc l'idée de quelque chose de vrai & peut par conséquent être un principe de raisonnement & d'evidence. Cela est clair par tout ce qu'on a vu. L'Auteur de *la Logique de Port Royal* le reconnoit lui-même dans un endroit du Chapitre onzieme de la premiere partie de cette *Logique*. *Toute definition de nom ne pouvant être contestée*, dit-il, *peut être prise pour principe au lieu que les definitions des choses ne peuvent point du tout être prises pour principes & sont de veritables propositions qui peuvent être niées &c.* C'est en effet ce qu'il devoit dire après avoir remarqué que pour faire la definition d'un nom, il falloit designer par d'autres mots *simples & qui ne fussent point equivoques l'idée à laquelle on le vouloit appliquer*, & *qu'il ne depend point de la volonté des hommes que les idées comprennent ce qu'ils voudroient qu'elles comprissent*. Comment donc a-t-il pu dire ensuite dans le même chapitre, *néanmoins ce que je viens de dire que la definition du nom peut être prise pour principe, a besoin d'explication, car cela n'est vrai qu'à cause que l'on ne doit pas contester que l'idée qu'on a designée ne puisse être appellé du nom qu'on lui a donné, mais on n'en doit rien conclurre à l'avantage de cette idée, ni croire pour cela seul qu'on lui a donné un nom, qu'elle signifie quelquechose de réel.*

Ou je n'entends pas ce que cet Auteur veut dire; ou il s'est étrangement oublié ici. Croioit-il donc qu'on pût avoir l'idée de rien, qu'une idée designée à laquelle on ne peut *contester le nom* qu'on lui a donné, ne soit pas une veritable idée, & qu'elle puisse

puisse être une idée sans signifier quelquechose de réel ? *Par exemple*, dit-il, *je puis definir le mot de chimere, en disant j'appelle chimere ce qui implique contradiction*, &, *cependant il ne s'ensuivra pas de là que la chimere soit quelquechose*, non vraiment ; car il s'ensuivra directement le contraire. La chimere sera impossible, car ce qui implique contradiction est impossible ; ainsi ou cette definition de nom ne donnera aucune idée, auquel cas ce n'est pas une definition de nom, ou si elle donne quelqu'idée qui definisse le nom de chimere, elle fera entendre que le mot de *chimere* est *un terme negatif qu'on employe pour marquer la negation la plus absurde où le jugement puisse se porter*, puisque c'est la negation de ce qui ne peut pas ne point être. Ainsi le mot sera bien defini & *chimere* sera quelquechose de réel, puisque ce sera *le signe d'un acte de l'esprit ou d'une expression du discours*, & tout mot negatif qu'il est, sa definition peut être prise pour principe, on en tirera des conséquences évidentes.

L'Auteur de cette *Logique* ajoute un autre exemple. *De même*, dit-il, *si un Philosophe me dit j'appelle* pesanteur *le principe interieur qui fait qu'une pierre tombe sans que rien la pousse, je ne contesterai pas cette definition, au contraire je la recevrai volontiers, parce qu'elle me fait entendre ce qu'il veut dire ; mais je lui nierai que ce qu'il entend par ce mot de* pesanteur *soit quelquechose de réel parce qu'il n'y a point de tel principe dans les pierres*. Cette remarque ne me paroit pas plus juste que la precedente. L'Auteur n'avoit qu'à penser à ce qu'il avoit dit des conditions qu'éxige une definition de nom pour rejétter celle-ci comme telle ou pour éviter de tomber en contradiction avec lui-même. Il exige pour une Definition de nom qu'on *designe par d'autres mots simples & qui ne soient point equivoques l'idée à laquelle nous les voulons appliquer*, il veut, que *ces mots marquent precisément une chose sans mélange d'aucune autre*, & il le faut en effet. Il s'agit donc de savoir si ces mots, *Le principe interieur qui fait qu'une pierre tombe sans que rien la pousse*, sont *simples*, non *equivoques & s'ils marquent precisément une chose sans melange d'aucune autre*. S'ils ne sont pas tels, ce n'est pas une definition de nom, puisqu'il y a ou complication de chose, ou équi-

voque

voque dans la signification, s'ils sont tels, la définition est bien puisqu'on aura une idée précise & distincte de ce que signifie le mot de pesanteur, c'est-à-dire, *d'un principe interieur qui fait qu'un pierre tombe sans que rien la pousse.* Or si on a une idée distincte qu'un tel principe est dans la pierre, ce principe est quelquechose dans la pierre puisqu'il fait qu'elle tombe, puisque le rien n'a point de proprietés, & qu'on ne peut avoir l'idée de rien, & la pesanteur est quelquechose de réel puisqu'elle n'est autre chose que ce principe interieur. Convenir, ainsi que fait l'auteur, qu'il reçoit cette cette definition *volontiers parce qu'elle lui fait entendre ce que celui qui l'a faite veut dire*, c'est convenir qu'il conçoit precisément un principe dans la pierre (car c'est ce qu'*interieur* signifie) qui fait qu'une pierre tombe sans qu'on la pousse. Nier en même tems qu'il y ait de tel principe dans les pierres, c'est dire qu'il ne conçoit pas que ce principe soit dans la pierre, ainsi c'est dire qu'il conçoit que ce principe est dans la pierre &qu'il ne conçoit pas que ce principe y soit, ce qui est une contradiction. Or de deux contradictoires dont le contraire est impossible l'une est necessairement vraye, & l'autre necessairement fausse. Ou l'Auteur conçoit distinctement ce principe interieur qui est dans la pierre, auquel cas il ne doit pas nier qu'il y soit; ou il n'y conçoit pas ce principe, auquel cas la definition ne lui est pas intelligible, & par conséquent n'est pas une Définition de nom, puisqu'elle ne donne point l'idée distincte qu'exige une definition de nom. Si l'Auteur avoit jugé de cette definition selon ses propres regles il ne se la seroit donc point objectée comme une preuve, que si dans la Definition de nom *il est vrai qu'on ne doit pas contester que l'idée qu'on a designée ne puisse être appellée du nom qu'on lui a donné, on n'en doit* cependant *rien conclurre à l'avantage de cette idée ni croire pour cela seul qu'on lui a donné un nom qu'elle signifie quelque chose de réel.* Il auroit dû faire reflexion que s'il est vrai qu'on puisse former des sons qui ne signifient rien que du bruit, il est contradictoire, que ces sons puissent devenir des mots.

c'est-à-dire, des signes de quelqu'idée sans signifier quelquechose de réel, puisqu'il est impossible d'avoir une idee, si ce n'est l'idée de quelquechose de réel, puisque tout ce qui est, est ou actuel ou possible, & que l'un & l'autre suppose le necessaire. Or concevoir distinctement *le principe interieur qui fait qu'une pierre tombe sans qu'on la pousse*, c'est par l'enoncé même concevoir quelquechose qui est actuellement dans la pierre. Il est impossible qu'il y soit & qu'il n'y soit pas, qu'il fasse tomber la pierre sans qu'on la pousse & qu'il ne soit pas quelquechose de réel. *Ce principe interieur qui fait qu'une pierre tombe sans qu'on la pousse*, est donc necessairement dans la pierre si on conçoit qu'il y est, & dès lors la definition du nom de pesanteur est un principe de raisonnement & d'évidence.

L'Auteur de *la Logique* ne devoit donc pas convenir qu'il entendoit ce que son Philosophe vouloit dire par *ce principe interieur qui fait qu'une pierre tombe sans qu'on la pousse*; ou, s'il en convenoit, il ne devoit pas dire que ce principe n'étoit pas dans les pierres: Mais la verité est, que cet Auteur n'avoit pas d'idée distincte d'un principe *interieur qui fait tomber les pierres sans qu'on les pousse*, & que s'il l'avoit euë il n'auroit pas nié que ce principe eut été dans les pierres puisque ç'auroit été agir contre ses propres lumieres. Mais aussi ne devoit-il pas apporter cet exemple comme une preuve que la Definition de nom ne doit pas toujours être prise pour principe, puisque selon ses propres regles dès qu'il n'avoit pas une idée simple, précise, non douteuse des termes de cette definition ce ne pouvoit être une Definition de nom.

Je ne puis concevoir qu'un aussi bon esprit que l'etoit l'Auteur de cette *Logique*, se soit laissé faire illusion par deux objections aussi frivoles que celle de la chimere & de la pesanteur. La moindre attention lui auroit fait connoitre, que l'une n'étoit qu'un jeu de mots & que l'autre n'étoit pas une Definition de nom, à moins qu'on n'eût une idée distincte d'un principe interieur qui fait tomber les pierres sans qu'on les pousse. Tant qu'on n'aura

n'aura pas cette idée, cette pretendue definition n'eſt qu'une ſuppoſition ou ſi on veut une propoſition ſur un fait qu'il faut prouver pour la faire entendre en faiſant voir par l'explication de chacun des termes dont elle eſt composée qu'il en reſulte une idée diſtincte qu'on peut enſuite nommer *peſanteur*, ou de quelqu'autre nom qu'on voudra. L'inadvertence de cet Auteur à cet egard eſt d'autant plus ſurprenante que s'il etoit vrai comme il le dit, que *de ce qu'on a deſigné une idée par un nom, on n'en dût rien conclure à l'avantage de cette idée, ni croire pour cela ſeul qu'on lui a donné un nom, qu'elle ſignifie quelque choſe de réel*, la choſe du monde la plus inutile etoit de s'occuper ainſi qu'il faiſoit à compoſer une *Logique*. Il n'y anroit alors aucun principe de raiſonnement ni d'evidence ſur quoi raiſonner & conclure, ſi de ce qu'on a une idée aſſez definie pour être ſignifiée par un nom, il ne s'enſuit pas que cette idée ſignifie quelquechoſe de réel? Eſt-il quelqu'autre moyen de connoitre les choſes que par les idées? Ce ſeroit pretendre de voir les couleurs par un autre ſens que celui de la Vuë. Il n'y a point de milieu dans cette affaire. Dire que quelques Definitions de nom peuvent être priſes pour principes & d'autres ne l'être pas, c'eſt dire, qu'aucune ne peut l'être; & quoique la contradiction ne paroiſſe pas d'abord dans les termes, c'eſt cependant une propoſition contradictoire.

C V I.

IL eſt évident que ſi les definitions de nom ſont des Definitions de nom, elles ſont toutes en tant que Definitions de nom egales & ſemblables, & que par conſéquent la regle qui determine que l'une peut être priſe pour principe en tant que Definition de nom, determine egalement que toutes peuvent être priſes pour principes, puiſqu'il eſt contradictoire qu'elles ſoient egales & ſemblables & qu'elles ſoient differentes, & qu'ainſi la regle de l'une ne ſoit pas la regle de l'autre. Les choſes qui ſont egales à une autre ſont egales entre elles.

S'il n'y a pas de difference entre Definition de

 nom

nom & Definition de nom, on ne peut pas dire qu'une Definition de nom ne peut pas être prise pour principe & qu'une autre le peut; ou si on le dit, il faut donner une regle qui determine pourquoi l'une le peut, & pourquoi l'autre ne le peut pas. Or cette regle est impossible, puisqu'elle ne se pourroit donner qu'en supposant ou qu'une idée distincte exprimée par un terme arbitraire peut être l'idée de quelquechose qui n'est rien, ce qui est contradictoire, ou bien l'idée de quelquechose dont elle n'est pas l'idée, ce qui n'est pas moins contradictoire, ou que l'idée distincte exprimée par un nom arbitraire est necessairement conforme à la chose dont elle est l'idée, auquel cas ce seroit decider que puisque toute Definition de nom suppose une idée distincte, toute idée distincte une chose qui lui soit conforme, & tout raisonnement une idée distincte pour principe, non seulement toute Definition de nom peut être prise pour principe, mais qu'on ne peut même exprimer aucun bon raisonnement qu'autant que les termes auront été exactement definis.

Ainsi il seroit impossible de donner une regle pour discerner une Definition de nom qui peut servir de principe d'avec une Definition de nom qui ne peut en servir, ce qui doit etre en effet, parce qu'il n'y a point de difference entre les choses qui sont égales, & que la Definition de nom n'etant que *la declaration de l'idée qu'on attache à un nom* & toute idée supposant une chose réelle toute Definition de nom est en cela egale à toute autre definition de nom quelconque. Ce qu'il falloit demontrer.

Quelques differentes que soient les idées que les noms peuvent signifier, tous les mots qui signifient une idée simple, précise, & par conséquent si distincte qu'elle ne peut être confonduë avec une autre, ainsi que l'exige l'Auteur de la *Logique*, sont des mots egalement bien definis. S'ils ne presentent au contraire que des idées confuses, ce ne sont alors que de vains sons qui ne portent aucune idée distincte & qui par conséquent ne sont point definis, puisqu'ils sont ou inintelligibles ou equivoques, ce qui est contre la Definition de nom. Supposer donc qu'il

qu'il peut y avoir quelques Definitions de nom qui peuvent être prises pour principe & d'autres qui ne le peuvent pas, c'est supposer que quelques definitions de nom ne sont pas des définitions de nom, ou, ce qui revient au même, supposer que des definitions de nom ne definissent pas distinctement ce qu'un nom signifie, ce qui est contradictoire, puisque cela est contre la definition: Ou c'est supposer, ainsi que je l'ai deja remarqué, que l'idée d'une chose n'est pas l'idée de quelquechose, ou bien qu'une chose peut être sans être telle que son idée, ce qui est absurde.

Il est donc bien surprenant que le savant Auteur de *l'Art de penser* ait pu dire, que *la Definition de nom ne peut être prise pour principe que parce qu'il est vrai que l'on ne doit pas contester que l'idée qu'on a designée ne puisse être appellée du nom qu'on lui a donné, mais qu'on n'en doit rien conclurre à l'avantage de cette idée ni croire pour cela seul qu'on lui a donné un nom* qu'elle *signifie quelque chose de réel.* Cela, dis-je, est d'autant plus surprenant que *premierement* ce savant Auteur savoit bien que les idées des choses ne dependent point de nos decisions. Il dit expressément dans le même Chapitre, *il m'est permis.....de determiner un son à signifier precisément une certaine chose sans mélange d'aucune autre, mais il en est tout autrement de la definition des choses: Car il ne depend point de la volonté des hommes, que les idées comprennent ce qu'ils voudroient qu'elles comprissent.* Et il avoit dit dès son premier chapitre, *que nous ne pouvons rien exprimer par nos paroles lorsque nous entendons ce que nous disons, que de cela même il ne soit certain que nous avons en nous l'idée de la chose que nous signifions par nos paroles, quoique cette idée soit quelquefois plus claire & plus distincte, & quelquefois plus obscure & plus confuse:* Et plus bas dans le même Chapitre, *il est vray*, dit il, *que c'est une chose purement arbitraire que de joindre une telle idée à un tel son plutot qu'à une autre, mais les idées ne sont point des choses arbitraires & qui dependent de notre fantaisie, au moins celles qui sont claires & distinctes.*

Secondement, que son but étoit d'instruire à raisonner juste, & que cette proposition sappe par le fon-

dement le raisonnement, & établit sur ses ruines un Scepticisme absolu qui bannit toute connoissance de verité.

Troisiemement, que cet Auteur avoit trop de discernement pour ne pas s'appercevoir des dangereuses conséquences de cette proposition & que quoiqu'il eut dû l'admettre s'il l'avoit cru vraie, il avoit trop de piété & de lumieres pour n'y pas chercher de remede en faisant voir les cas où la Definition de nom ne peut être prise pour principe & les cas où elle le peut; cela etoit même de son devoir comme Auteur d'une *Logique*, & par la nature de la proposition si elle étoit vraye il devoit y avoir des régles pour determiner les cas où elle étoit fausse.

Quatriemement, qu'immediatement après l'article où malgré ce qui precede on detruit ainsi l'importance & l'utilité de la Definition de nom, sans en rapporter d'autres preuves qu'un pitoyable jeu de mots & une proposition sur la pesanteur qu'on veut faire passer pour une Definition de nom & qui n'en est pas, qu'immediatement, dis-je, après cet article on en trouve trois autres qui paroitroient par la liaison devoir s'y rapporter en quelque façon & qui pourtant par ce qu'ils contiennent paroissent ne supposer que le contraire. Voilà ces trois articles.

J'ai voulu expliquer ceci un peu au long, parce qu'il y a deux grands abus qui se commettent sur ce sujet dans la Philosophie commune. Le premier, est de confondre la Definition de la chose avec la Definition du nom & d'attribuer à la premiere ce qui ne convient qu'à la derniere. Car ayant fait à leur fantaisie cent definitions, non de nom mais de choses qui sont très-fausses, & qui n'expliquent point du tout la vraye nature des choses ni les idées que nous en avons naturellement, ils veulent ensuite que l'on considere ces definitions comme des principes que personne ne peut contredire, & si quelqu'un les leur nient comme elles sont très-niables, ils pretendent qu'on ne merite pas de disputer avec eux. Le second abus est, que ne se servant presque jamais de Definitions de noms, pour en ôter l'obscurité & les fixer à de certaines idées designées clairement, ils les laissent dans leur confusion, d'où il arrive que la plupart

plupart de leurs disputes ne sont que des disputes de mots, & de plus qu'ils se servent de ce qu'il y a de clair & de vrai dans les idées confuses pour etablir ce qu'elles ont l'obscur & de faux, ce qui se reconnoitroit facilement si on n'avoit defini les noms. Ainsi les philosophes croyent d'ordinaire que la chose du monde la plus claire est, que le feu est chaud, & qu'une pierre est pesante, & que ce seroit une folie de le nier, & en effet ils le persuaderont à tout le monde tant qu'on n'aura point défini les noms, mais en les definissant, on découvrira aisément si ce qu'on leur niera sur ce sujet, est clair, ou obscur. Car il leur faut demander ce qu'ils entendent par le mot de chaud, *& par le mot de* pesant. *Que s'ils repondent que par* chaud, *ils entendent seulement ce qui est propre à causer en nous le sentiment de la chaleur, & par* pesant, *ce qui tombe en bas n'etant point soutenu, ils ont raison de dire qu'il faut être deraisonable pour nier que le feu soit chaud, & qu'une pierre soit pesante; mais s'ils entendent par* chaud, *ce qui a en soi une qualité semblable à ce que nous nous imaginons quand nous sentons de la chaleur, & par* pesant *ce qui a en soi un principe interieur qui le fait aller vers le centre sans être poussé par quoi que ce soit, il sera facile alors de leur montrer que ce n'est point leur nier une chose claire, mais très-obscure pour ne pas dire très-fausse, que de leur nier qu'en ce sens le feu soit chaud, & qu'une pierre soit pesante, parce qu'il est bien clair, que le feu nous fait avoir le sentiment de la chaleur par l'impression qu'il fait sur notre corps, mais il n'est nullement clair que le feu ait rien en lui qui soit semblable à ce que nous sentons quand nous sommes auprès du feu, & il est de même fort clair qu'une pierre descend en bas quand on la laisse tomber, mais il n'est nullement clair qu'elle y descende d'elle-même sans que rien la pousse en bas.*

Voilà donc la grande utilité de la definition des noms, de faire comprendre nettement de quoi il s'agit, afin de ne pas disputer inutilement sur des mots que l'un entend d'une façon & l'autre de l'autre comme on fait si souvent même dans les discours ordinaires. Ces articles se rapportent si bien avec tout ce qui est dit dans le reste du chapitre d'où ils sont tirés touchant l'utilité de la Definition de nom qu'ils suppofent toujours qu'elle est un principe d'evidence, & se rapportent si mal

avec le ſeul article du même chapitre où on infirme l'utilité de cette definition, que je ne puis croire maintenant que cet article ſoit echappé à l'Auteur de *la Logique de Port Royal*: C'eſt une interpolation de quelqu'un bien moins éclairé qu'il ne l'étoit ſur ce qui fait la certitude du raiſonnement. Plus j'y fais attention & plus il me paroit manifeſte, que quoique cet article ſe trouve dans un chapitre de cette *Logique*, il n'y a point été mis par l'Auteur d'un ſi bon Ouvrage, mais par quelqu'un de très-ignorant en Logique comme en Metaphyſique, & qui preſumoit pourtant beaucoup de ſon habilité. La preſomption & le faux ſavoir ſont preſqu'auſſi temeraires qu'inſeparables. Jamais un Logicien habile ni un Metaphyſicien éclairé ne diront, *qu'une definition de nom, ne peut être priſe pour principe qu'à cauſe qu'on ne doit pas conteſter que l'idée qu'on a deſignée ne puiſſe être appéllée du nom qu'on lui a donné; mais qu'on n'en doit rien conclurre à l'avantage de cette idée ni croire pour cela ſeul qu'on lui a donnée un nom, qu'elle ſignifie quelque choſe de réel:* Mais quelqu'un qui ſe croira fort eclairé & qui le ſera peu, puiſqu'il ignorera ce que c'eſt que *nom* & qu'*idée*, ébloui par deux objections dignes d'un ecolier, croira que c'eſt trop avancer que de dire qu'une Definition de nom peut être priſe pour principe, & ſans bien entendre ce que c'eſt que Definition de nom & Definition de choſe, comme en effet l'une ſe confond avec l'autre quand la definition eſt bonne, il mettra dans ce chapitre un correctif lequel s'il étoit vrai rendroit toutes les Logiques du monde inutiles & toutes les Mathematiques incertaines.

CVII.

QUoiqu'il en ſoit, (*a*) puiſqu'il ſeroit contradictoire & par conſéquent impoſſible qu'on eut l'idée d'une choſe & qu'on n'en eut pas l'idée, qu'il ſeroit de même contradictoire que l'idée d'une choſe ne fut pas conforme à cette choſe, puiſqu'alors ce

(*a*) No. LXXXVIII. Lemme. 3.

ne

ne feroit pas l'idée de cette chofe; puifque ce n'eft que par le fentiment ou les idées que nous avons des chofes que nous favons qu'elles font, & ce qu'elles font; puifque les noms peuvent devenir par une determination arbitraire les fignes de nos idées & qu'ils le deviennent ainfi des chofes mêmes. (No. XCI. Lemme. 1.)

Puifque toute definition de nom n'eft que la declaration de l'idée dont on le rend le figne & qu'ainfi fi cette definition ne donne pas d'idée diftincte, ce n'eft point une definition de nom puifque ce nom refte ou inintelligible ou equivoque. (No. CII.)

Puifque l'evidence ne confifte que dans fe fentiment ou dans l'idée fi diftincte de la neceffité d'une chofe que le contraire implique contradiction. (No. LXXXIX. Corol. 2.)

Et que les chofes etant ce qu'elles font il eft contradictoire qu'elles foyent autres, & qu'ainfi il eft impoffible que l'idée diftincte d'une chofe la puiffe faire connoître autrement qu'elle eft. (No. XCI. Coroll.)

Il fuit, que toute Definition de nom rendant un nom le figne determiné d'une idée diftincte, ce nom devient un principe de raifonnement & d'evidence par l'idée de la chofe dont il eft le figne, & qu'ainfi ce qui eft contradictoire dans les termes, eft impoffible dans les chofes. C'eft ce qui eft demontré par tout ce qui precede.

Corollaire.

IL fuit de cela, que quoique je puiffe donner un nom à des idées confufes, je ne puis cependant le definir par les idées auxquelles je le fais fervir, & qu'il reftera toûjours confus & ne pourra fervir de principe à l'evidence tant qu'il ne fera point le figne d'une idée diftincte.

Au lieu que dès que j'ai quelque idée ou même quelque fentiment diftinct de la neceffité d'une chofe, je puis en expliquant clairement cette idée ou ce fentiment abreger mon explication par un nom que je deffignerai pour fignifier cette chofe & faire ainfi une vraie definition de nom qui quelqu'incon-

nue que soit la chose peut servir de principe de raisonnement & d'evidence pour la decouvrir & connoitre d'autres choses qui s'y rapportent.

CVIII.

PAr exemple, sans savoir bien clairement ce que c'est en soi qu'*idée*, comment j'ai diverses idées de choses très-differentes, comment j'en éprouve par la vuë, par le toucher, comment j'en cherche que je ne connois pas, comment j'en decouvre auxquelles je ne pensois pas, comment elles me forcent à les recevoir sans pouvoir les changer; je puis cependant définir très-distinctement le nom d'*idée*, en disant, j'entends par *idée* ce *par quoi je connois ce qui est*, & quoique je ne sache point ce que c'est que ce *par quoi je connois*, ma définition donne pourtant une idée distincte du nom dont je me sers quand j'emploie celui d'*idée*: La chose a beau rester obscure, cachée, inconnue, si on veut, en soi, la chose & l'idée que ce nom signifie est distincte par la propriété connue qui la caractérise & qu'elle ne peut pas ne pas avoir.

CIX.

JE sens même qu'à moins que d'avoir une idée très-distincte de plusieurs propriétés d'une chose, il vaut mieux la laisser dans l'obscurité, & ne la définir que par une seule propriété bien évidemment connuë, que de vouloir s'éclaircir en la définissant par plusieurs propriétés qui ne seroient pas évidentes. Car d'une propriété evidente je pourrai parvenir à en découvrir d'autres qu'elle supposera nécessairement & ainsi tirer le reste de la chose de l'obscurité & me mettre en état d'en donner ensuite une définition plus claire & plus étendue, au lieu que je perdrai assurément l'avantage de l'évidence & que je méconnoitrai toujours ce que cette chose est véritablement, si j'unis à une propriété évidente quelquechose qu'elle ne suppose pas nécessairement. Dans l'un de ces cas, c'est moi qui suppose; dans l'autre c'est la

nature même de la chose qui exige : Ainsi je dois être extrêmement attentif à exiger moi-même que l'évidence me fasse toujours distinguer une supposition d'avec une définition. C'est faute de l'avoir fait qu'il m'est arrivé tant de fois de raisonner beaucoup & même de disputer sur des choses que je croyois entendre très-clairement & que j'entendois néanmoins si peu, que quand je voulois définir les termes dont je me servois pour les exprimer, je ne faisois que balbutier. Rien ne montre mieux que je ne raisonnois que sur des idées confuses. Mon habitude avec elles me les avoit rendues familiaires, je croyois connoître ce dont je parlois, & en effet je ne le connoissois pas: je faisois comme ceux qui se contentent d'avoir quelques notions confuses & obscures, & qui, pouvant aisément rappeller dans leur mémoire la plus grande partie des termes ordinaires de leur Langue, n'ont peut-être jamais songé durant tout le cours de leur vie à considérer qu'elles sont les idées précises que la plûpart de ces termes signifient. *Combien de gens y a-t-il, par exemple,* dit LOCKE, dans le IV. Livre de son *Essai Philosophique, qui parlent beaucoup de* Religion *& de* conscience, *d'*Eglise *& de* Foi, *de* Puissance *& de* Droit, *d'*Obstructions *& d'*Humeurs, *de* Mélancolie *& de* Bile; *mais dont les pensées & les méditations se reduiroient peut-être à fort peu de chose, si on les prioit de reflechir uniquement sur les choses mêmes, & de laisser à l'écart tous ces mots avec lesquels il est si ordinaire qu'ils embrouillent les autres, & qu'ils s'embarassent eux-mêmes.*

C'est une puissante chose que l'habitude. A force de se familiariser avec des idees, on les croit justes, quoique confuses; à force de se servir de certains termes on croit entendre quelquechose, quoiqu'ils ne présentent rien, ou rien que des idées opposées à l'usage qu'on en fait. Ce qui est une preuve, qu'on ne peut point se faire d'idées, & que tout terme qu'on emploie pour marquer ce qui ne peut être, marque précisément le contraire de ce qu'on prétend.

Enfin je vois par là, que la Définition de

nom

nom eſt un excellent moyen pour éprouver la clarté & la diſtinction de mes idées. L'eſprit ſouvent entrainé par l'imagination ſe précipite dans une ſuite d'idées croiant connoître ce qu'il ne fait que ſentir confuſément. Il juge, & voilà l'erreur. Sur un jugement il en fait un autre, nouvelle confuſion, nouvelle erreur. Mais en eprouvant la diſtinction des idées par la définition du nom que je choiſirai pour les ſignifier, j'arrêterai la précipitation de mon eſprit, je ſuſpendrai mon jugement & je m'empêcherai ainſi de me tromper moi-même lorſque m'étourdiſſant par des ſons, je juge que j'entends ce que je n'entends pas; enfin j'aurai des idées diſtinctes & j'aurai la vérité. Ce ſera à mes ſoins d'avancer le progrès de mes connoiſſances par des principes d'identité fondés ſur les définitions mêmes & d'y travailler ſans perdre de vûe l'ame de deux deviſes, *Feſtina lentè*; *Lentè ſed aſſiduè*: „ Hâtez-vous lentement: Lentement mais aſſidu- „ ment ".

SECTION VI.

Reflexions ſur ce qui arriveroit ſi tous les hommes recherchoient la Vérité par les principes de l'Evidence.

IL ne s'agit donc que d'être bien attentifs aux idées que nous avons, afin de les diſtinguer parfaitement les uns des autres par leurs differences eſſentielles: Voilà tout. Lorſque nous aurons l'idée claire d'une choſe nous la connoitrons aſſurément telle qu'elle eſt, puiſqu'on ne peut avoir d'idée que de ce qui eſt, & que ce qui eſt, eſt néceſſairement ce qu'il eſt & n'eſt point autrément. A quoi on peut ſe faciliter le moien de parvenir en examinant ſi nos idées ſont conformes aux principes généraux dont l'évidence eſt manifeſte, par la contradiction qui réſulteroit du contraire, leſquels principes ſervent à confirmer la juſteſſe de nos idées, de même que nos idées ſervent à confirmer la vérité de ces mêmes principes, car l'un doit ſe rapporter à l'autre. Ainſi qu'en comparant cer-

certains nombres entre eux, il en resulte que par cela même qu'ils sont tels, il y a entre eux certains rapports d'égalité ou d'inégalité qu'on connoit dès que la valeur des nombres est connue; ainsi en comparant quelques idées que ce soit on peut en marquer les rapports & les différences dès qu'on fait ce que ces idées renferment. Or en quelque science que ce soit, quel que puisse être l'objet de notre recherche, on fait ce qu'une idée renferme dès qu'on a pris la peine de la bien distinguer d'une autre, & on y réussit parce que les choses qui se supposent rélativement & nécessairement ne peuvent subsister indépendamment les unes des autres, & qu'ainsi d'une propriété connuë on parvient à la connoissance d'une propriété qui n'étoit pas connuë.

C X.

En supposant donc deux hommes dont l'un seroit à l'Orient, & l'autre à l'Occident, qui feroient tous deux une attention égale & une attention suffisante à la nature des choses & qui ne se détermineroient que par l'évidence, c'est-à-dire, par la nécessité d'admettre ce à quoi ils seroient forcés par l'impossibilité du contraire, ces deux hommes décideroient précisément de la même manière, douteroient précisément des mêmes choses, & rejetteroient précisément les mêmes choses. Si même il y avoit dans la Lune, ou dans les Etoiles fixes d'autres Etres intelligens, qui s'appliquassent au même examen que ceux-ci, & qui voulussent comme eux ne se rendre qu'à l'évidence, ces Etres intelligens ne jugeroient pas autrement que les premiers. Parce que ce qui est évidemment vrai, étant nécéssairement vrai, l'est dans Saturne comme dans Mercure, la Lune ou la Terre, ainsi un autre homme qui seroit au milieu du Monde pourroit gager à coup sûr que les jugemens de tous ces Etres seroient les mêmes, & s'il etudioit les mêmes choses avec la même méthode, il pourroit dire par avance ce que penseroient les autres, ou s'il écrivoit quel-

ques

ques ſiécles après eux ſur les mêmes matières ré-péter préciſément les mêmes vérités.

Nous en avons un exemple remarquable en ce qui arriva à VIVIANI Gentil-homme Florentin, Diſciple de GALILÉE & Membre de l'Académie Royale des Sciences à *Paris* (1). APOLLONIUS de *Pergée*, qui vivoit près de deux mille ans avant VIVIANI, avoit fait ſur les *Sections Coniques* huit Livres dont on croioit les quatre derniers entiérement perdus. On ſavoit par EUTOCIUS *Aſcalonite*, par PAPPUS d'*Alexandrie* & par une Epitre d'APOLLONIUS même, qu'il traitoit dans le cinquième Livre ce qu'on appelle préſentement des queſtions *de maximis & minimis*, c'eſt-à-dire, qu'il y traitoit des plus grandes & des plus petites Lignes droites qui ſe terminent aux circonférences des Sections Coniques. VIVIANI entreprit de reſtituer ce cinquième Livre d'APOLLONIUS & fit imprimer en 1659. un Ouvrage ſous ce titre: *De maximis & minimis Geometriæ divinatio in quintum Conicorum* APOLLONII PERGÆI *adhuc deſideratum*. En 1661. ECHELLENSIS donna la Traduction du V, VI & VII. Livre d'APOLLONIUS qu'il avoit faite ſur un Manuſcrit Arabe trouvé dans la Bibliotheque du Duc de Florence, & apporté à *Rome* par BORELLI, qui ne ſavoit point d'Arabe comme ECHELLENSIS ne ſavoit point de Mathématiques. On compara alors la Divination de VIVIANI avec la vérité, & l'on trouva qu'il avoit effectivement deviné juſte & que la ſeule différence conſiſtoit en ce qu'il avoit été plus loin qu'APOLLONIUS. Cela ne pouvoit être autrement (*a*), car ne pouvant connoitre les choſes que par le ſentiment que nous en avons, & les choſes étant ce qu'elles ſont, & telles qu'elles ſont, indépendamment de nos connoiſſances, les choſes ne peuvent être diverſement connuës. Connoitre une choſe autrement qu'elle eſt, ce ſeroit ne la pas connoitre. Ainſi deux hommes qui

(1) *Hiſtoire & Mémoires de l'Académie Roïale des Sciences*. 1703.

(*a*) Lemmes & Coroll. des Obſerv. LXXXVIII. & LXXXIX.

qui ne se rendroient qu'au sentiment qu'une chose est nécessairement, & si nécessairement telle qu'il est impossible qu'elle soit autrement, ces deux hommes fussent-ils Antipodes se trouveroient parfaitement d'accord sur toutes les choses qu'ils examineroient: Lors au contraire que deux hommes qui vivroient ensemble & qui ne s'appliqueroient point à avoir des choses des sentimens distincts, se communiqueroient chaque jour leurs idées sans convenir & même sans s'entendre.

CXI.

IL seroit inutile de dire que VIVIANI n'a réussi à deviner ce qu'avoit trouvé APOLLONIUS, que parce qu'il s'agissoit de Mathematiques. Car pour que cet objection fût bonne, il faudroit avoir prouvé que les vérités Métaphysiques qui regardent les autres Sciences, telles que l'Ontologie & la Morale par exemple, ne sont pas susceptibles d'évidence ni par conséquent de démonstration; mais c'est, je crois, ce qui n'a jamais été prouvé, & ce qu'on ne prouvera jamais. Ce qui fait l'évidence d'une vérité Mathematique, c'est le sentiment de la nécessité de cette vérité & de l'impossibilité du contraire. Si donc je sens une vérité Ontologique, ou Morale, ou telle autre vérité Métaphysique, aussi absolument nécessaire qu'une vérité Mathematique, la vérité Ontologique ou Morale m'est aussi évidente que la vérité Mathematique même. Eh pourquoi ne sentirois-je pas les vérités qui regardent les Etres, leurs proprietés, d'où naissent leurs différences, leurs rapports d'égalité & d'inégalité, leurs convenances & leurs disconvenances, comme je sens les vérités des Nombres & de l'Etenduë? Est-il moins sûr qu'il y ait des Etres & tels Etres qu'il n'est sûr qu'il y a des unités & des pluralités? Les idées de l'unité & de la pluralité ne sont-elles pas des idées abstraites de l'existence des choses, soit que ces existences soient celles d'Etres effectivement existens, ou simplement d'Etres possibles & non effectués? Supposé que les Etres dont j'ai les idées n'existassent point, il ne seroit pas moins vrai que les

les idées que j'en ai sont telles que je les ai & que toutes les autres ideés necessaires que je trouverai dans les idées generales ne soient necessairement vraies. Ce n'est pas de l'existence effectuée des choses que je conçois que depend la néceſſité de ce qu'elles sont, c'est de la necessité d'être telles, soit qu'elles soient effectuées, soit qu'elles ne le soient point. Qu'il y ait un cercle réellement effectué dans le monde ou qu'il n'y en ait point, le cercle sera toujours tel que je le conçois necessairement être tel. Qu'il y ait de même ou qu'il n'y ait point d'homme réellement existant dans le monde, l'homme ne sera pas moins ce que j'entends par l'homme. L'idée de ce que j'entends par *homme* n'est pas moins determinée chez moi que celle de ce que j'entends par *cercle*, & quand il seroit vrai que je ne verrois pas tout ce que renferme cette idée que j'appelle *homme* avec autant de facilité que je vois tout ce que renferme l'idée que j'appelle *Cercle*, il n'en seroit pas moins vrai, que l'une est l'autre seroient necessairement telles que je les conçois, que tout ce qu'elles renferment, que tout ce qu'elles supposent necessairement s'y trouveroit necessairement, puisqu'il seroit contradictoire & par conséquent impossible qu'elles fussent telles & qu'elles ne fussent pas telles. Desorte que s'il n'y avoit ni homme ni cercle au monde, & qu'il y eut un être Créateur assez puissant pour produire l'un & l'autre, il ne pourroit les créer autrement que je les conçois puisque s'il les créoit autrement ce ne seroit ni cercle ni homme. Ainsi ceux qui disent, que les verités des Nombres & des Figures sont immuables, éternelles, doivent ajouter, que toutes les veritez qui constituent les essences des êtres, ou pour mieux dire, (1) que tout ce qui est possible est éternel & immuable, en tant que possible, lors même que le possible n'est pas effectué : C'est en effet ce qui a été demontré. Que si on n'a pas sur les verités de la Metaphysique, sur les verités de l'Ontologie & de la Morale, d'où se tirent les principes des verités de la Théologie, de la Politique où Jurisprudence, qu'on peut regarder comme la Morale

(1) No. XCVIII.

le des Societés civiles, autant de demonstrations qu'on en a dans les Mathematiques ; c'est qu'on ne s'est point appliqué à suivre à l'egard des verités de l'Ontologie & de la Morale la même methode qu'on a employée à l'égard des sciences Mathematiques. Et si on ne s'est point appliqué à suivre cette methode à l'égard des sciences dont on vient de parler, c'est apparemment que les premiers qui en ont traité ont pris le ton Dogmatique, au lieu que ceux qui ont commencé à parler des nombres & des figures Géometriques, ont pris le ton des Zetetiques ou Chercheurs qu'ils n'ont jamais quitté que dans leurs Corollaires, lorsqu'ils y ont été forcés par la force de l'evidence. Peut-être les signes abregés des nombres & les figures elementaires de la Géometrie on fait prendre naturellement cette methode. Ces chiffres & ces figures tombent sous les sens, il ne s'agit dans les deux premieres regles de l'Arithmetique que de voir les chiffres, & dans les elemens de la Géometrie que de voir les figures pour juger de ce qui en resulte. Le commun des hommes pouvoit en juger par les sens auxquels ils ont plus de confiance qu'aux lumieres de l'esprit lorsqu'ils ne se sont point accoutumés à l'evidence. Ce n'est qu'après s'être familiarisé avec elle par le secours de leurs sens dans les elemens de ces sciences qu'ils ont reconnu sa superiorité, qu'ils ont vu qu'ils pourroient s'assurer par elle des verités qui ne tomboient plus sous leurs sens, & qu'ils pouvoient s'en assurer avec autant de certitude que de celles qu'ils voyoient pour ainsi dire des yeux du corps dans les figures & dans les nombres les moins composés. Ils ont même vu, que les chiffres n'étant que des figures arbitraires, ce n'etoit pour leurs yeux que des signes de convention pour exprimer des verités immuables qu'ils voyoient par l'intelligence de l'esprit, & que les figures de Géometrie étoient toujours imparfaites en comparaison de celles que leur esprit decouvroit dans l'étenduë intelligible. C'est de là que sont venuës les solutions de tant de problemes admirables qu'on n'entend qu'après avoir acquis la connoissance de plusieurs

verités antecedentes & qu'on ne peut representer par aucunes figures, si ce n'est en les supposant pour signes de ce que l'esprit conçoit, mais de ce qu'elles ne representent point par elles-mêmes. Ceux au contraire qui se sont appliqués les premiers à la Metaphysique proprement dite ou à quelques unes de ses parties telles que l'Ontologie & la Morale; n'ayant point d'objet sensible aux sens qui pût sans discussion s'opposer évidemment à leurs pensées, ils s'y sont livrées, ont avancé des systèmes que d'autres ont adoptés, seduits par l'art de faire valoir des probabilités plutot que convaincus par la verité même. Cependant ces systèmes ont acquis des partisans & de l'autorité, ils ont eu des Professeurs qui en ont imbus leurs disciples, ceux-ci les ont transmis à d'autres, & ceux qui les ont suivis ont pris avec les dogmes le ton de les enseigner; ainsi diverses opinions se sont repanduës parmi les hommes & se sont cantonées dans de certains païs où elles ont été soutenuës par l'usage, quelquefois par l'autorité du magistrat, & toujours par l'orgueil & les intrigues des professeurs.

S'il y a une distinction réelle entre le juste & l'injuste, la vertu ou l'improbité, les principes ne peuvent s'en découvrir philosophiquement que dans les verités de l'Ontologie, qui a été ou obscurcie en Physique par des principes qu'on admettoit sans demonstration, ou negligée en Morale parce qu'on n'a ordinairement etudié cette derniere science que conformément à la Religion, aux Etablissements Politiques, & aux Loix Civiles du païs où l'on vivoit, sans commencer par examiner si l'etudier de cette maniere n'étoit pas se mettre d'abord dans la necessité de conclurre en faveur de l'erreur & de l'injustice. Mais comment faire? Ce qui est d'usage, ou ancien, est admis comme indubitable; gardez-vous bien de toucher aux opinions reçuës.

. . . . . . pro magno teste vetustas
Creditur, acceptam parce movere fidem.

OVID. Fast. Lib. I.

Ici

Ici on empale, là on brule, ailleurs on emprisonne, on exile, voir des gens accredités se faire un merite de vous detruire, tomber dans la haine ou dans le mepris des autres hommes, ce sont les moindres peines dont ayent été & soient encore suivis l'amour de la verité & la liberté de la dire. SOCRATES qui croyoit qu'on n'étoit Philosophe que par la recherche des vrais principes de la Morale, qui avoit des idées si parfaites d'un premier Etre & de ce qu'il exige, SOCRATES, dont l'amour de l'ordre & la pratique de toutes les vertus formoit la conduite, est accusé à *Athenes* comme corrupteur de la jeunesse & condamné à prendre du poison. GALILÉE GALILEI, dont la Philosophie se bornoit aux Mathematiques, à la Physique & à l'Astronomie, est jetté à *Rome* dans les prisons de l'Inquisition pour avoir adopté le systême où l'on pretend que la terre tourne autour du Soleil, & n'en sort après y avoir gemi six ans que lorsqu'on a exigé de lui de faire religieusement une declaration contraire à ses sentimens. DESCARTES qui vient repandre un nouveau jour dans la Philosophie, qui vient ouvrir les portes de la Verité & montrer du moins la voye par laquelle on peut aller surement à elle, est banni de la ville d'*Utrecht* par un Placard public, & *la France* qui reçoit tant d'honneur de l'avoir vu naitre, le voit mourir en *Suède*.

Ainsi ceux qui ont vu mieux que les autres dans l'Ontologie & dans la Morale, & de là dans la Théologie & dans le Droit Public & Civil, n'ont pas osé tout dire & par conséquent n'ont pas osé emploier la Methode d'où nait la demonstration ; & ceux qui auroient pu voir en ont été detournés en s'appliquant plus à prouver ce qu'on leur avoit dit de croire, qu'à s'assurer de ce qui étoit vrai. Ainsi la partie la plus importante de la Philosophie est devenue un metier dont la politique quelconque a établi ou maintenu les regles & n'a pas été assez parfaitement une science pour que l'amour libre de la verité y ait pu faire rechercher l'evidence ou la publier après l'avoir trouvée. Quel est l'homme assez généreux pour s'exposer à mériter qu'on lui dise :

Opes, amicos, & patrium solum,
Dulcique vita quod pretiosius,
Famam relinquis: veritatem
Mille per aspera non relinquis.

Un homme qui cherche sincerement la verité s'expose toujours au mépris des libertins & à la haine des devots.

Quand on considere la variété des Loix & des coutumes tant religieuses que civiles des differens païs du monde, on est surpris de leur nombre prodigieux & de l'opposition extraordinaire qu'on decouvre entre elles. Elles doivent partir du même principe & avoir le même but, c'est-à-dire, qu'elles doivent être fondées dans la nature des choses, & avoir pour objet le bonheur de la Société en general & celui de chaqu'un des particuliers qui la compose. Cependant on voit des Loix & des Coutumes qui paroissent si absurdes, si cruelles, si monstrueuses à ceux qui n'ont point été elevés à les respecter, qu'elles indignent la raison autant qu'elles effrayent l'imagination. Assurément qu'entre toutes ces Loix & ces coutumes aussi diametralement opposées il y en a plusieurs extremement mauvaises & dont il seroit facile de demontrer la deraison si on pouvoit être impunément raisonnable. On ne peut concevoir quand on les considére comment des hommes ont pu parvenir à les adopter; on les trouve cruelles pour un grand nombre de particuliers, pernicieuses au bien même des gouvernements où elles sont etablies; cependant ces gouvernements les croyent raisonnables, les maintiennent comme telles, & les particuliers qui les desapprouvent interieurement sont obligés de se taire & de s'y conformer.

Saint AUGUSTIN dans le Livre VI. *de la Cité de Dieu* chapitre 10. fait cette remarque au sujet de SENEQUE le Philosophe: *Omnem istam ignobilem Deorum turbam, quam longo ævo, longa superstitio congessit, sic, inquit, adorabimus ut meminerimus cultum ejus magis ad morem, quam ad rem pertinere; nec leges ergo illæ, nec mos, in civili Theologia id instituerunt quod diis gratum esset, vel ad rem pertineret: Sed iste quem Philosophi quasi liberum fecerunt,* TAMEN QUIA ILLUSTRIS POPULI ROMANI SENATOR ERAT, COLEBAT QUOD

QUOD REPREHENDEBAT, AGEBAT QUOD ARGUEBAT, QUOD CULPABAT ADORABAT. „ Nous adore-
„ rons, dit SENEQUE, cette vile troupe de Dieux
„ qu'une longue superstition a formée en un long
„ espace de tems, mais nous l'adorerons de façon
„ que nous nous souviendrons que leur culte n'a de
„ fondement qu'une coutume sans sujet réel de
„ religion; car ni les loix, ni la coutume n'ont point
„ établi dans la Théologie de l'Etat ce qui étoit
„ agréable aux Dieux, ni ce qui fait la veritable Re-
„ ligion. Ainsi cet homme, remarque St. AUGUS-
„ TIN, que des Philosophes ont vanté comme un
„ homme presque dégagé de toute erreur, malgré la
„ superiorité de sa Philosophie *honoroit* parce qu'il
„ étoit un illustre senateur de Rome, *ce qu'il repre-*
„ *noit, faisoit ce qu'il blamoit, adoroit ce qu'il condamnoit.* Il est pourtant évident que dans tous les lieux où des Loix & des Coutumes injustes & deraisonnables sont enseignées & maintenuës, ceux qui les maintiennent & ceux qui les enseignent ne sont sous les noms respectables de souverains & de docteurs des peuples que les protecteurs & les promoteurs de l'erreur & de l'injustice & les conservateurs de l'ingnorance,

Un autre raison qui a pu détourner dans les sciences Politiques & Morales de faire usage de la methode employée dans dans les mathematiques, c'est qu'on n'a nul intérêt à se tromper en Mathematique & qu'on en a presque toujours à se faire illusion en Morale. C'est un faux intérêt je l'avoue, mais il ne l'est qu'en consequence de certains principes dont on ne cherche point à se convaincre en remontant jusqu'aux sources du juste & de l'injuste ou en distinguant ce qui fait réellement le bonheur de l'homme d'avec ce qui ne le fait pas; c'est ce qui jette l'homme dans l'erreur. Cela est incomprehensible en speculation, mais non pas dans la pratique. Si on fait attention à la mauvaise éducation de presque tous les hommes & à ce que peut l'impression d'un bien present sur un être foible & passioné, on jugera bien-tot que l'illusion est facile & que la passion fait detourner les yeux de ce qui est juste pour ne les porter que sur ce qui est desiré.

C'est pour cela que les Moralistes ont peut-être negligé de traiter la Morale en Géometres quoiqu'il n'y ait point de sciences qui paroissent plus susceptibles de la même methode que la Morale & la Géometrie. Ils ont vu, qu'il falloit toucher, & cela est vrai. Une verité morale ne doit pas être une lumiere sans chaleur, il faut l'exposer de façon qu'elle échauffe le cœur en éclairant l'esprit, mais il n'est pas aisé de joindre le pathetique à l'évident, d'émouvoir les desirs en Orateur & de convaincre l'esprit en Logicien : Il est bien difficile de revetir la Philosophie des ornemens de la Rhetorique qu'il n'en coute quelque chose à l'Evidence.

Il semble donc, que ceux qui ont traité de la Morale auroient du d'abord en rechercher les principes dans les verités de l'Ontologie après les avoir demontrées par les principes de la Metaphysique prouvés eux-mêmes par ceux d'une bonne *Syllogismique* ou Logique universelle. Après avoir ainsi convaincu l'esprit, ils auroient pu employer leur éloquence à échauffer le cœur pour persuader la pratique de ces verités : Parce que la Morale n'est science de speculation que pour assurer des regles auxquelles on doit se conformer, & que la necessité de s'y conformer la rend une science pratique.

Quoiqu'il en soit, il est facheux que la Metaphysique, l'Ontologie, & la Morale ne soient pas demontrés avec la methode que les Mathematiciens ont employée dans leurs recherches. Combien d'habiles gens auroient pu le faire admirablement & quels biens n'en seroient pas revenus à la Societé humaine; puisque tous les hommes conduits par l'evidence dans la connoissance des verités d'où resulte leur bonheur auroient été aussi parfaitement réunis dans la conviction de ces verités qu'ils le sont dans celles des verités de la Mathematique ? On peut être heureux sans Mathematique; mais s'il y a une distinction réelle fondée dans la nature des choses entre le juste & l'injuste, le bonheur peut-il se trouver dans les sociétés & peut-il regner parmi les particuliers qui les composent, si l'homme ne connoit pas les Droits & les Devoirs qui le regardent en tant qu'homme, & les sociétés les Droits & les

De-

Devoirs qui les regardent en tant que sociétés humaines ? C'est de là que dependra le bonheur des particuliers & le bonheur des Etats. N'est-ce point dans le particulier une extravagance malheureuse que la negligence de connoitre ce qui lui convient le mieux d'avec ce qui ne lui convient pas; & n'est-ce pas un mauvais principe de politique que d'admettre qu'il faut conduire les hommes par les prejugés & l'autorité arbitraire & non par la raison & par la justice?

Seroit-il plus difficile de conduire l'homme par la conviction des verités simples, faciles à demontrer, fondées dans la nature des choses, que de le conduire en l'asservissant à croire des choses faussement imaginées, injustes, souvent absurdes, dont il ne peut jamais être convaincu, & dont la croyance par conséquent ne peut produire d'aussi bons effets que ceux que produiroit la conviction de ce qui est juste ? Car la conviction de ce qui constitue notre vrai bonheur peut seule interdire les passions desordonnées. La simple croyance laissant toujours quelque lieu au doute parce qu'elle est denuée de l'évidence, n'est pas assez ferme pour resister quand elle est vivement contredite, elle chancelle lorsque la passion parle; elle est bien-tot subjugué quand la passion agit. Quelle honte pour des êtres raisonnables, que ce qui passe pour juste dans un lieu soit regardé comme injuste dans un autre, que dans un païs on traite de verité indubitable ce qui dans d'autres païs n'est consideré que comme une opinion ridicule, qu'au delà d'un bras de mer, d'une riviere, d'une montagne, des hommes decident si differemment sur des sujets les plus importans, qu'on seroit tenté de croire qu'ils n'ont pas les mêmes idées des choses, s'il étoit possible qu'on pût avoir de differentes idées d'une même chose.

L'Histoire ne nous apprend que contradiction dans les Loix & les Meurs des diverses nations, & la reflexion sur nous-mêmes ne nous y fait decouvrir que passions, qu'incertitudes. Une erreur se detruit, une autre prend sa place; une passion s'anéantit, une autre vient regner. Si la verité se decouvre, mille voix s'elevent contre elle, mille prejugés la combattent; si elle se soutient c'est une espece de

miracle, le tems & les circonstances y ont plus de part que la raison. Nous sommes cependant des êtres intelligens, des êtres raisonnables, il n'y a point de Nation qui ne s'estime autant que sa voisine, il n'y a point d'homme qui ne se croye autant de bon sens que son voisin. Les choses sont ce qu'elles sont & ne sont point autrement; d'où vient ne pas s'appliquer à les connoitre, pourquoi faut-il que la connoissance de la verité soit fille du tems quand elle doit-être celle de la raison?

CHAPITRE VI.

De la Syllogismique.

PAr tout ce qu'on a pu remarquer dans ce livre, il est aisé de voir que *la Syllogismique*, la *Methode*, la *Dialectique*, la *Logique*, la *Mathematique*, en un mot *l'Instrument* où *l'Organe* universel pour s'assurer de la verité dans toutes les Sciences qui ne sont point historiques, est la chose du monde la plus simple & la plus facile : Il ne faut avoir que le courage de s'en servir. *St.* AUGUSTIN a senti l'importance de cette Methode lorsqu'il a dit, ainsi que le rapporte le P. LAMY dans la *Preface des Elemens des Mathematiques*, *Prenez garde de croire savoir une chose si vous ne la connoissez aussi clairement que vous savez que ces nombres un, deux, trois, quatre ajoutés dans une somme font dix*, & ce Saint a connu la facilité de se servir de cette methode, lorsqu'il a dit *sur le Pseaume CXXXIX. Laborant homines loqui mendacium, nam veritatem tota facilitate loquerentur.* „ Les hommes se peinent pour enseigner „ le mensonge, la verité ne leur couteroit rien".

En effet toute *la Syllogismique*, l'Instrument universel pour découvrir la vérité dans toutes les Sciences ne consiste qu'en ceci:

1°. *Distinguer si parfaitement les idées qu'on puisse les marquer par des termes non equivoques.*

2°. *Déduire des définitions les principes identiques & generaux fondés dans les idées dont l'union ou l'opposition constitue l'essence, la distinction, les rapports & la difference de toutes les choses qui existent ou peuvent exister.*

3°. *Ajou-*

3°. *Ajouter ou soustraire conformément à ces principes generaux*, ou, ce qui est la même chose, *unir ou séparer les idées selon qu'elles se supposent ou qu'elles s'excluent reciproquement & necessairement afin de déterminer exactement ce que sont les choses & ce qu'elles ne sont pas, & par conséquent leurs essences, leurs rapports & leurs differences.*

4°. *Donner une regle infaillible & applicable à tous les cas pour s'assurer que la somme ou la chose qu'on cherche à connoître est nécessairement telle qu'on la trouve par l'addition ou l'union, la soustraction ou la séparation des idées qu'on a unies ou separées pour distinguer ce qu'elle est necessairement d'avec ce qu'elle n'est pas.* Laquelle regle est si simple qu'elle ne consiste qu'en ceci qui fait, à proprement parler, toute la Syllogismique: *N'admettre pour indubitable, que ce que l'on conçoit si necessaire que le contraire est impossible: Parce que tout ce que l'on conçoit ainsi est tel en effet & ne peut être autrement*; d'où il suit, que quand les idées sont exprimées par des termes bien definis, *tout ce qui est contradictoire dans les termes est impossible dans les choses.*

Voilá tout ce en quoi consiste l'art de trouver la Verité & de s'assurer qu'on l'a bien trouvée: Voila en quoi consiste la Dialectique, la Logique, la methode des Géometres, toute l'evidence Mathematique: *Bien distinguer ses idées, les determiner par des termes bien definis, ne se rendre qu'a l'evidence, & n'admettre pour evident que ce dont le contraire implique contradiction.* Ainsi *Saint* AUGUSTIN avoit raison de dire, *laborant homines loqui mendacium, nam veritatem tota facilitate loquerentur.*

Voila ce que j'appelle *la Syllogismique*, d'un mot Grec qui signifie *Calcul.* Je ne lui ai donné ce nom; que pour la distinguer des methodes dont on a fait des Sciences particuliéres, & pour l'empêcher d'être prise pour une methode particuliere aux Sciences dont on lui donne la dénomination, ce qui est un sujet d'erreur pour beaucoup de gens. On prétend, par exemple, qu'il n'y a que la seule methode des Géometres qui puisse assurer de l'evidence, & cela est vrai: D'où on conclud que l'evidence ne peut se trouver que dans les Sciences Mathematiques, & cela est faux. L'evidence ne peut se prouver que par elle même, il n'y a pas deux moyens de s'en assurer. Si donc la methode des Géometres

peut les conduire à l'evidence ce n'est que par la même methode qui y conduiroit dans toutes les Sciences de raisonnement si elle y étoit suivie, & c'est cette methode universelle, parce qu'elle est applicable à toutes les Sciences de raisonnement, que j'appelle *Syllogismique* & qu'on n'appelle *la methode Geometrique* que parce que les Géometres l'ont plus exactement suivie dans les Mathematiques qu'on n'a fait dans les autres Sciences; c'est ce qui a deja été si souvent remarqué qu'il feroit doublement ennuieux de le repeter ici.

Le mot de *Mathematique* qui dans sa premiere signification marque *Instruction* ou *Discipline* a été borné par l'usage à signifier proprement l'*Arithmetique* ou la science des nombres, *la Géométrie* ou la science des Mesures, & l'*Algebre* qu'on employe d'une manière plus parfaite encore pour le Calcul. Voilà les sciences que proprement parlant on appelle *Mathematiques*. Mais puisque l'objet de la *Mathematique* est ainsi *le plus & le moins*, ne peut-on pas l'appliquer à tout ce qui est susceptible de plus & de moins, à comparer & à calculer conformément à la definition des termes les propriétés ou les relations des choses considérées en elles-mêmes ou relativement à d'autres; puisque ce ne sont que ces propriétés ou relations nécessaires ou possibles qui font qu'on peut connoitre ce que sont les choses, leur union necessaire, ou leur opposition essentielle, leur conformité ou leurs differences? On le peut sans doute, & on le fait à l'egard de plusieurs sciences Physiques & de plusieurs Arts, où l'on ne fait principalement que comparer & calculer le plus ou le moins de vitesse dans les mouvemens, & le plus où le moins de puissance dans les forces mouvantes & resistantes. Ainsi la Morale pourroit n'être qu'une Mathematique appliquée au calcul du plus où du moins de convenance dans les choses par rapport au bonheur, comme les *Méchaniques* ne sont qu'une *Mathematique* appliquée aux convenances Physiques des choses d'où resulte par exemple dans l'*Architecture* la solidité, la regularité & la commodité du batiment qu'on se propose. Ainsi toutes les sciences où la connoissance de la verité resulteroit d'un calcul fondé

dé sur l'évidence, feroient une veritable *Mathematique*, quand bien même ce calcul ne feroit pas exprimé par les chiffres de l'*Arithmetique* ni par les signes de l'*Algebre*; car ces chiffres & ces signes sont arbitraires, ce ne sont que des abbreviations de termes, & si cela contribue à rendre l'evidence plus sensible, ce n'est pourtant pas ce qui fait l'evidence. Mais quelle science ne sera pas alors *Mathematique*, lorsqu'elle sera acompagnée de l'evidence? Peut-on faire autre chose dans la recherche de la verité que de considerer qu'elle est la valeur des idées, ce qu'elles renferment necessairement & ce qu'elles excluent de même? Ainsi qu'est-ce que c'est que *raisonner* si ce n'est *additioner les idées qui se supposent necessairement unies*, ou *soustraire celles qui se supposent necessairement séparées*, desorte qu'un raisonnement concluant n'est qu'un addition ou une negation d'idées, soit de substances, soit de proprietes, soit de relations, dont la conclusion ou le jugement est la chose en quoi elles se trouvent réunies, c'est-à-dire, le produit ou la somme, si le raisonnement est positif, ou leur soustraction & leur séparation si le raisonnement est negatif. C'est pourquoi les Grecs ont nommé *syllogisme*, c'est-à-dire, *calcul*, tout raisonnement concluant. Et comme on ne parvient à s'assurer de la verité que par la consideration de la valeur des idées & par le raisonnement, c'est-à-dire, par le calcul, toutes les sciences à entendre par ce mot *une connoissance de verités certaines à l'egard des divers objets dont elles tirent leur dénomination*, ne sont donc que l'application d'une Syllogismique ou Mathematique universelle à la connoissance evidente de tels ou de tels objets.

La *Logique*, la *Dialectique* & la *Rhetorique* même ne devroient être regardées que comme une *Syllogismique universelle*; mais il faut avouer qu'outre qu'on y a négligé des idées Metaphysiques qui y étoient nécessaires, on a si fort chargé ces sciences de préceptes, de régles & de discussions peu utiles & souvent peu exactes, qu'on les a détournées de leur veritable but, & qu'on en a rendu l'usage inutile ou pernicieux à bien des égards. Tout le monde sait l'abus qu'on a fait de *la Dialectique*, qu'on ne connoit plus guere que dans *la Logique* ou elle a été in-

incorporée ou dans *la Rhétorique* qui lui a ôté sa secheresse mais non pas ses dangereuses subtilités; au contraire *la Rhétorique* les couvre de fleurs & les rend encore plus propres à séduire. Cette Science qu'on nomme *l'Art de parler*, ou pour mieux dire *de persuader*, devroit être fondée sur l'art de raisonner, puisqu'il paroit que pour bien persuader il faudroit raisonner juste. Ainsi *la Rhétorique* devroit instruire des preceptes de *la Syllogismique* la plus parfaite, joints à tout ce qui convient pour donner plus de force aux impressions de la verité. Mais de la maniere dont les hommes sont faits, la verité est souvent ce qui les touche le moins & ce qu'ils croyent avoir moins d'interêt à persuader. Les passions ont donné la naissance à la *Rhétorique*, l'imagination prend plaisir à la cultiver, elle parle leur langage & non celui de la verité qui est souvent leur ennemie. Ainsi ceux à qui une belle imagination donne du penchant à ce qu'on appelle ordinairement *Eloquence*, doivent d'autant plus craindre de se tromper que ce qu'ils disent leur paroit exprimé éloquemment, de même que ceux qui les écoutent doivent d'autant plus craindre la séduction. L'imagination est de la partie & elle trompe presque toujours ceux qu'elle flate. La *Logique* peut être regardée comme *la Syllogismique* ou Mathematique universelle en ce qu'elle a mieux conservé les regles qui pouvoient servir à perfectioner le raisonnement; mais elle a négligé le fondement de ces regles & les a si fort multipliées & chargé de tant d'observations superflues qu'on peut dire que le propre de la plupart des observations est d'ennuier quand on les lit & d'être oubliées quand on les a luës. Desorte que pour faire de la *Logique* une *Syllogismique universelle* il y a lieu de croire qu'il faudroit y retrancher beaucoup de choses & y en ajouter quelques autres, mais l'usage lui a donné une forme & lui a fixé les sujets qu'elle doit traiter & d'une science generale en a fait une particuliere.

Ainsi on peut definir ce que j'entends par *Syllogismique* ou *Mathematique universelle*, *la science qui s'étend à tout ce qu'on peut savoir evidemment & l'art de s'assurer de la verité dans quelqu'objet qu'on la cherche.*

Fin du second livre.

RE-

RECHERCHES PHILOSOPHIQUES,

LIVRE TROISIEME:

De l'Intelligence de quelques Termes.

Homo, naturæ minister & interpres, tantum facit & intelligit, quantum de ordine naturæ, opere, vel mente, observaverit, nec amplius novit aut potest.

BACON.

Reflexions au sujet du Livre précédent.



E me suis beaucoup occupé dans le Livre précédent, de ce qui étoit le caractére de l'Evidence, qui seule peut nous assurer indubitablement de la Vérité. J'ai vu par la signification que l'usage donne au terme de *Vérité*, que la Vérité est *ce qui est*, soit qu'on prenne ce terme dans une abstraction générale ou particuliére, soit qu'on le prenne pour les choses mêmes, ou pour la connoissance qu'on en a. J'ai vu de même que l'*Evidence* n'est que *le sentiment de la nécessité d'une chose* d'où resulte l'impossibilité du contraire.

Je me suis laissé aller à des observations Grammaticales & Logiques, & même Historiques & Critiques, & dans les raisonnemens que j'ai faits j'ai emploié des termes que je n'avois point définis auparavant, & des principes que je n'avois pas réguliérement démontrés.

Il est vrai, que les Notions des termes dont je me suis servi sont si familières, qu'on pourroit ne les point expliquer, & que les principes que j'ai em-

employés sont si simples & si évidens par eux-mêmes & par les termes, qu'on pourroit regarder comme superflu le soin de les démontrer.

Il est impossible de faire autrement dans le commencement d'un Ouvrage. Pour exprimer les pensées, il faut parler, pour raisonner, il faut avoir des principes, & il est impossible d'exposer d'abord tous les termes, ni de démontrer tous les principes. On est nécessité de supposer, que les uns sont entendus, en ce qu'ils sont usités dans la Langue qu'on employe, & que la vérité des autres se fait sentir sans qu'il soit besoin de la prouver. C'est assez qu'on y revienne quand il convient d'y revenir, soit pour l'exactitude de la méthode, soit pour justifier ce qui a été avancé. Cependant comme l'exactitude, & la sureté du raisonnement vient, ainsi qu'on l'a remarqué plusieurs fois, de *la précision de l'idée attachée aux termes*, & que la moindre équivoque ou confusion peut être la cause d'une erreur considerable, je ferai bien de rechercher par l'examen des sentimens distincts qui sont en moi quelles idées emportent avec soi les termes mêmes les plus familiers & les plus simples, afin que mes principes soient si évidens que je puisse voir l'évidence de leurs conséquences jusques dans leur source.

Quelques Expositions ou Définitions de Termes & de Choses.

CXII.

LOrsque je rentre en moi-même pour examiner ce qui s'y passe, examiner & distinguer mes sentimens (*a*), *je sens* d'abord, que *je pense*, & que *j'existe*, & j'appelle *ce par quoi je sens que je pense & que j'existe*, le *sentiment de ma pensée & de mon existence.*

CXIII.

SI je me demande ce que c'est que mon sentiment (*b*), je sens qu'il n'est point différent de moi-même, que mon sentiment n'est point autre que

(*a*) N. LXXVII-LXXVIII. (*b*) N. LXXVII.

que *moi sentant* puisque s'il n'étoit pas moi, je ne sentirois pas, j'aurois besoin d'un autre sentiment pour le sentir, je ne me sentirois pas *sentant*. Il en est de même de ma *pensée* & de mon *existence*, c'est *moi pensant*, *moi existant*; & en effet au lieu de dire *j'ai un sentiment* je puis dire *je sens*, au lieu de dire *j'ai une pensée* je puis dire *je pense*, & au lieu de dire *j'ai l'existence* je puis dire *j'existe*, *je suis*: C'est toujours le même & seul *moi*, qui pense, qui sent, qui existe, & cela se démontre par les termes; puisque si je disois, *je pense donc je ne suis pas*, ce seroit une contradiction dans les termes : Je pense étant équivalent à cette Proposition *je suis pensant*, & , *je*, c'est *moi*, & non pas deux, ni *un autre*.

CXIV.

QUand je considere ma pensée ou moi pensant sans faire attention à mon existence, ou à moi existant, ou quand je considere mon existence sans faire attention à ma pensée, ou à moi pensant, comme si c'étoit des choses séparées, je considere la pensée par *abstraction* à l'existence, ou l'existence par *abstraction* à la pensée : Ainsi, l'*Abstraction* n'est que *la consideration particulière d'une chose que l'on considere separément de toute autre, lors même que dans la nature des choses elle n'en est point separée*: Ainsi, toute *Idée abstraite* est l'idée *de quelque chose de réellement existant dans la nature des choses*, & ce qui est consideré par abstraction à l'existence, c'est-à-dire, sans faire attention à l'existence d'un Etre quelconque, *suppose cependant un Etre quelconque* (*a*), ou est réellement ce qui est ainsi consideré.

Abstraction.

Idée abstraite.

CXV.

CE que je considere ainsi d'un Etre par abstraction, est ce que j'appelle ses *Propriétés*, desorte que la pensée est la propriété.

Propriété.

(*a*) N. CXI.

priété d'un Etre pensant (*a*), & que l'*existence* d'un Etre ainsi considerée peut être regardée comme sa *Propriété d'exister*, ou même de *pouvoir exister*, comme lorsqu'on dit *l'existence d'un cheval aîlé n'est pas impossible.*

CXVI.

Ainsi le mot d'*Etre* ne signifie pas toujours quelquechose qui a une existence effectivement & réellement actuelle. Ce mot peut être même regardé par abstraction pour *la propriété de quelquechose qui a effectivement, ou qui peut avoir une existence réelle & effective, mais qui ne l'a point encore.* Ce terme peut être pris pour *la simple propriété de pouvoir exister effectivement*, c'est-à-dire, pour la non-contradiction, ou la possibilité qu'il y a qu'un Etre existe; & en ce sens quoiqu'il soit contradictoire & impossible d'*être & de n'être pas*, on peut dire sans contradiction *un Etre qui n'existe pas*, ou *un Etre qui n'a point une existence effective*, parce qu'il suffit qu'un tel Etre *puisse exister.*

Etre.

CXVII.

Remarque.

C'Est le sujet dont il s'agit & le raisonnement qu'on fait qui détermine le sens auquel on prend le mot d'*être*, & celui d'*existence.* On prend quelquefois l'un pour l'autre sans que cela fasse aucune équivoque ni aucune erreur dans le raisonnement, parce que l'un suppose l'autre, on n'a point l'être sans l'existence, ni l'existence sans l'être: *Existence actuelle & effective*, si l'être existe actuellement & effectivement; *Existence possible*, si l'être n'est que possible. Et ainsi,

CXVIII.

SI je n'existois pas effectivement, mais que je ne fusse qu'un être *possible*, & non effectué, je n'aurois que la propriété de pouvoir effectivement exister

(*a*) N. LIX.

ter & de pouvoir penser; mais par les termes mêmes je n'existerois, ni ne penserois effectivement. Pour une existence effective & actuelle, il faut donc quelquechose qui constitue une existence effective & actuelle, quelquechose qu'on ne puisse concevoir ni regarder comme une propriété, mais comme le sujet, le fonds de l'être, de l'existence & de toutes sortes de propriétés, & c'est ce qu'on nomme *Substance*, du Verbe Latin composé de *sub* qui signifie *dessous*, & de *stare* qui signifie *être fortement, fermement resister, durer*; parce que, ce qui fait le fonds de l'existence des Etres, le fonds de leurs propriétés, ce qui les constitue existans, n'est apperçu, pour ainsi dire, que par la superficie, ou pour mieux dire, n'est connu que par ses propriétés, parce que les propriétés & la Substance se supposent si nécessairement que sans cela on ne peut concevoir même comme possible l'existence d'aucun Etre. Ainsi *la Substance est, ce qui constitue la réalité effective d'un Etre*, ce *sans quoi il n'existeroit point effectivement.*

Substance.

Substance.

CXIX.

LOrsque je dis que j'ai *le sentiment de mon existence*, je dis donc que j'ai *le sentiment que j'existe*; puisque par sentiment, j'entends, *ce par quoi je sens ce qui est*; si j'existois & que je n'eusse point de sentiment, je ne saurois pas que j'existe, ainsi j'existerois sans le savoir, je serois, par rapport à moi, comme si je n'étois pas. Le sentiment que j'ai que j'existe, est donc le sentiment qui m'assure de mon existence, & sans ce sentiment, je ne pourrois l'assurer. Lors donc qu'ayant ce sentiment je dis que j'existe, c'est par ce sentiment que je dis que j'existe; *dire ainsi que j'existe*, est ce que j'appelle *l'Affirmation* de mon existence, & dire le contraire, comme si je disois que *je n'existe pas*, c'est ce que j'appellerois, *la Négation* de mon existence: Dire en même tems l'un & l'autre, c'est dire réciproquement le contraire de l'un & de l'autre, c'est se contredire,

& c'est ce que j'appelle *Contradiction*. Ainsi,
L'Affirmation, est, *dire positivement une chose*,
La Négation, est, *dire positivement le contraire*, &
la Contradiction, est, *dire en même tems l'un & l'autre.*

CXX.

Remarque.

Comme il ne se peut faire *qu'une chose soit & qu'en même tems elle ne soit pas*, être, & *n'être pas en même-tems* est une *impossibilité*; & comme dire *qu'une chose est, & en même tems qu'elle n'est pas* (a) c'est une contradiction, on a raison de dire, que *toute contradiction dans les termes marque une impossibilité dans la chose* (b), & d'en faire un Principe Logique, puisque cela est évident par les termes mêmes.

CXXI.

Je ne puis pas dire que *je n'existe pas*, parce que dire *je*, ou *moi*, est déja une affirmation de mon existence, & qu'il est aussi contradictoire que *je n'existe pas*, quand je dis que *je n'existe pas*, qu'il est contradictoire que *je n'existe pas*, quand je dis que *je pense*. Ne pas exister c'est *n'être pas*, *n'être pas* est donc *la Négation de l'existence*; c'est ce qui s'exprime par le *Rien*, ou le *Néant*, desquels termes pris dans un sens positif par l'expression Grammaticale, comme exprimant la négation de l'existence, je puis dire évidemment par les N°. CXIV. CXIX. & CXX. pour Principe Métaphysique & Physique.

Rien, Néant.

(a) N°. LXXVIII. (b) N°. LXXXIII.

CXXII.

Principe Metaphyſique & Ontologique.

LE Rien n'a point de propriétés.

CXXIII.

Principe Metaphyſique & Ontologique.

TOute propriété ſuppoſe un Etre.

CXXIV.

JE ne ſens pas ſeulement que j'exiſte, je ſens encore d'autres exiſtences que (*a*) j'appelle *Choſes*, d'un nom indéterminé, pour exprimer en général tout ce que je ſens, jusqu'à ce que je le ſente aſſez parfaitement pour le diſtinguer par un autre nom particulier. Ainſi par le mot de *Choſe* j'entends, *quoique ce ſoit dont je puis avoir un ſentiment.* *Choſes.*

CXXV.

AInſi je ſens non ſeulement que j'exiſte, mais je ſens, que je ſens, que j'exiſte, ce que j'appelle *être conſcient* de ce que je ſuis, ou me *connoître*; ainſi je ſens non ſeulement que j'exiſte, mais que j'exiſte tel que je différe d'un autre Etre, & que je ſuis autre qu'un Etre qui exiſteroit ſans ſentiment, ou du moins ſans être capable d'en avoir.

Ce par quoi un Être n'eſt pas un autre, eſt, quelque choſe que ce ſoit, ce que j'appelle *Différence*, comme *ce qui fait qu'un Être eſt tel qu'il eſt, & ſans quoi il ne ſeroit pas*, eſt ce que j'appelle *Propriété*; (*b*) & j'appelle *Idée* le ſentiment d'une exiſtence diſtincte d'une autre par *Différence, Propriété, Idée.*

(*a*) No. LXI. & ſuiv. (*b*) No. LIX.

par le ſentiment d'une différence ou d'une propriété quelconque, ou, ce qui revient au même, j'appelle *Idée le ſentiment diſtinct d'une choſe.*

CXXVI.

Corollaire.

Et comme on ne connoît point une choſe qu'on ne peut diſtinguer d'avec une autre, *ſentir qu'une choſe exiſte*, c'eſt ſimplement, *ſavoir qu'il y a une exiſtence quelconque*, & *non la connoître*; mais ſavoir, *qu'elle exiſte telle*, c'eſt *la connoître*: Ainſi *la connoiſſance d'une choſe* en ſuppoſe un *ſentiment diſtinct* (*a*), ou *une idée* équivalente au moins *à deux ſentimens.*

CXXVII.

Remarque.

Selon la Remarque précédente il ſeroit inutile d'ajouter *diſtincte* après le mot d'*Idée*; puiſqu'*Idée* ſuppoſe un ſentiment diſtinct; mais l'uſage ayant confondu dans le diſcours ordinaire, & même dans le diſcours Philoſophique, le mot d'*Idée* avec celui de *Sentiment*, on a dit des *Idées confuſes*, comme on dit des *Sentimens confus*, & de là eſt venu la néceſſité de dire une *Idée diſtincte*, par oppoſition à *Idée confuſe.*

Cependant à parler exactement on n'a point l'idée d'une choſe ſi on n'en a pas un ſentiment diſtinct (*b*), c'eſt-à-dire, ſi le ſentiment de l'exiſtence de cette choſe n'eſt point accompagné de celui de quelque difference ou propriété qui la diſtingue d'une autre choſe, car (*c*) c'eſt ce qu'on entend par *Idée* ou *Sentiment diſtinct*, & ce qu'on appelle *connoître*, au lieu qu'on peut avoir un ſentiment confus d'une choſe, c'eſt-à-dire, *ſavoir ou ſentir* qu'elle

(*a*) Def. CXXV. (*b*) No. CXXV.
(*c*) No. CXXV - CXXVI.

qu'elle est, sans la connoître (*a*), c'est de là qu'on voit des personnes assurer qu'elles ont l'idée d'une chose, tandis que d'autres assurent qu'elles n'en ont point d'idée. Puisqu'elles parlent & qu'elles s'entendent au moins confusément, que les uns affirment & que les autres nient, il faut bien qu'elles ayent un sentiment qui leur soit commun; mais dans les uns ce n'est point une idée, ce n'est qu'*un Sentiment confus*, dans les autres c'est une *Idée*, parce que ce sentiment est devenu distinct par celui de quelque propriété qui étant inconnue aux autres, ou dont ils refusent de se servir pour distinguer leur sentiment confus, les prive effectivement de l'idée de la chose dont on leur parle. *La connoissance des choses* consiste donc dans *le Sentiment de leurs differences ou propriétés, puisque sans cela on ne pourroit les distinguer les uns des autres, &* qu'*on ne connoît point* ce qu'*on ne distingue pas.*

CXXVIII.

JE ne sens pas seulement que *j'existe*, que *je sens* & que *je distingue mes sentimens*, mais je sens encore que *je cherche*, que *je doute*, que *je reflêchis*, que *je compare*, que *je juge*, que *je veux* & que *j'agis*, & même que *si je veux ne point agir, je n'agis pas.* Je sens que c'est *moi* qui fais toutes ces choses & qu'un Etre qui ne pourroit pas les faire comme moi (*b*), ne feroit pas un Etre tel que je suis; c'est pourquoi je considere toutes ces choses comme des propriétés de mon existence, ou de mon être, & quoique je les distingue les unes des autres par le sentiment que j'en ai & par differens noms que je leur donne, je sens qu'elles n'existent pourtant point séparément, mais qu'elles n'ont qu'une existence commune qui est *moi*, où *la mienne.*

En effet quoique j'appelle *sensibilité*, la propriété que j'ai de sentir, *intelligence* celle que j'ai de connoître,

(*a*) Remarque No. LXIII. (*b*) No. CXXV.

noître, *raison* celle de comparer & de juger, *liberté* ou *puissance active* celle de vouloir & d'agir, & de refuser de vouloir & d'agir; je ne crois pas qu'aucune de ces choses, ni même les actes de ces choses, tels que *le sentiment, la connoissance, le raisonnement, le jugement, la volonté & l'action* même, soient autres que moi qui sens, qui connois, qui raisonne, qui juge, qui veux & qui agis. Car si mon sentiment, ma connoissance, mon raisonnement, mon jugement, ma volonté, mon action, pris en tant que moi sentant, moi connoissant, moi raisonnant, moi jugeant, moi voulant, moi agissant, n'étoient pas moi, ce seroit autre chose que moi, d'où il resulteroit que je ne serois pas ce que je suis, ce qui est contradictoire. Ainsi sans sortir de moi-même, c'est-à-dire, sans faire d'autre attention qu'à ma propre existence, je trouve en moi avec le sentiment de l'existence l'idée de *difference*, de *propriété*, d'*unité*, & de *nombre*. Car j'appelle *nombre, l'assemblage ou la collection de plusieurs unités*; & j'appelle *unité* ce *qui est si simple qu'il n'est point joint à quelquechose qui en puisse être réellement separé*: Ainsi ce qui est véritablement *un* en soi *ne suppose point d'autre Etre que soi-même pour être ce qu'il est, & n'est composé d'aucune partie.*

Unité.

Nombre.

Un.

Je compte mes propriétés, je les nombre, mais je n'ai que faire de compte, ni de nombre pour mon existence, elle n'est qu'une, desorte que quoiqu'eu égard à ses propriétés je puisse dire par rapport à mon existence, que le nombre se trouve dans l'unité; il est cependant vrai de dire, que ce n'est que parce que mes propriétés ne sont point autres que moi-même, & que si elles avoient une existence qui ne fut pas la mienne, comme elles ne seroient point alors les propriétés de mon existence quelqu'unies qu'elles fussent avec moi, cette union seroit nombre puisqu'il y auroit pluralité d'existence: Mes propriétés ne sont distinctes ni numériques que par abstraction.

Remar-

CXXIX.

Remarque.

LA considération de mon existence me donne encore d'autres idées que j'exprime par les termes de *possible*, de *nécessaire*, d'*impossible*, d'*infini*, *composé*, de *partie*.

CXXX.

Par le sentiment que j'ai de moi-même si vif qu'il accompagne toujours celui de ma propre existence, je sens qu'il y a *des choses que je puis faire ou pas faire*, & qu'à cause de cela je nomme *possibles*, j'étends la signification de ce nom aux choses mêmes que j'ai faites, par cette raison que puisque je les ai faites, j'ai pu, c'est-à-dire, j'ai eu la puissance de les faire, quand même je n'aurois pu m'empêcher de ne les pas faire. Car je nomme *puissance* ou *pouvoir*, la propriété de faire *ou de ne faire pas, ce qu'on a fait ou qu'on peut faire*, & l'Etre qui a cette propriété je l'appelle *Puissant*: Ainsi je définis *le Possible, ce qui a pu peut être effectué*, quoique par rapport à moi ce que j'ai effectué ne soit plus possible en ce sens que je puisse le faire ou ne le faire pas. *Possible*, *Puissance*, *Puissant*.

Ce qui me fait distinguer trois sortes d'existences, une que j'appelle *passée*, une que je nomme *présente* ou *actuelle*, & une troisième que j'appelle *future*: Ainsi par le terme de *passé* j'entends *ce qui a été & n'est plus*. Par celui de *présent* ou *d'actuel*, ce *qui existe en soi réellement, & de fait, distinct de toute autre existence semblable*. Et j'entends par *futur*, ce *qui sera & n'est pas*; lorsqu'une chose continue d'être, je l'appelle *continuel*. *Passé*, *Présent*, *Actuel*, *Futur*, *Continuel*.

CXXXI.

Remarque.

MAis si je sens qu'il y a plusieurs choses qui me sont possibles, je sens aussi qu'il y en a beaucoup d'autres que je conçois très-distinctement comme possibles, & que je ne puis pourtant faire, parmi lesquelles j'en conçois que je ne puis produire & d'autres toutes produites, que je ne puis changer, desorte qu'à cet égard je cesse d'être *puissant*, & que, par rapport à moi, j'appelle ces choses *impossibles*.

CXXXII.

AInsi j'entends par *impossible*, la négation de *ce qui est possible*, ou, *ce qui ne peut pas être effectué*.

Mais comme je conçois que ces choses sont possibles & qu'elles ne me sont impossibles que par un défaut de puissance, je dis qu'elles ne sont pas *absolument impossibles*, mais seulement *impossible par rapport à moi*, & qu'une puissance supérieure à la mienne pourroit les faire. Je sens en effet, qu'il faut qu'il y ait une puissance supérieure à la mienne & même que cette puissance soit *telle qu'elle puisse faire tout ce qui est possible*, ce que j'appelle *toute puissance*, ou *puissance infinie*, c'est-à-dire, *une puissance au delà de laquelle il n'y a point de puissance.*

Impossible. *Impossible relatif.* *Toute-Puissance.*

CXXXIII.

CAr j'entends par *infini*, ce *qui est tel qu'il n'y a rien au delà* (a), ce *qui ne peut être ni plus, ni moins, ni augmenté, ni diminué.*

Infini.

(a) Observ. N°. LXIV.

CXXXIV.

Observation.

EN effet, si je n'avois pas l'idée d'une puissance supérieure à la mienne, comment connoitrois-je que la mienne est bornée? S'il n'y en avoit point de supérieure, elle seroit la plus grande, ou du moins il n'y en auroit point de plus grande, c'est-à-dire, qu'elle pourroit faire tout ce qui est possible; mais loin de sentir que ma puissance soit telle, je sens au contraire, qu'entre elle & la puissance infinie il peut y avoir un nombre si prodigieux de degrés de puissances toutes supérieures les unes aux autres & bornées seulement par une puissance sans borne, que je ne puis en déterminer le nombre: Ainsi je sens qu'il y a nécessairement une puissance infinie quelconque, puisque sans elle tout ce qui est possible ne seroit pas possible, qu'il n'y auroit aucune puissance que des puissances bornées, & que tout ce qui est borné suppose nécessairement quelquechose de plus grand que soi, & qu'ainsi de toute grandeur bornée le terme est l'*infini*, qui n'en a point. Ainsi l'idée de l'*infini* fait que j'ai celle de *bornes* ou de divers degrés de grandeurs, dont il est le terme, desorte que tout mot comparatif, tout mot qui marque du plus ou du moins, tels que sont *terminé*, *limité*, *défectueux*, *imparfait*, *mesurable*, *successif*, *grand*, *petit*, *fini*, *indéfini*, suppose toujours un *infini réel*. Car l'*indéfini* n'est *que ce qui est indéterminé & tel qu'il peut y avoir quelquechose de plus grand ou plus petit qui n'est pas déterminé.*

Borne, *Imparfait*, *Fini*, *Indéfini.*

Mais l'idée d'*infini* me donne celle de *nécessaire* & *d'éternel*. Je sens distinctement qu'il ne se peut pas faire que l'infini ne soit pas, puisque tout ce qui est borné le suppose; & je sens de même qu'une puissance infinie qui peut faire tout ce qui est possible, n'est pas possible en ce sens qu'elle puisse être produite, puisqu'elle ne pourroit l'être que par une plus puissante, ce qui est une contradiction: Ainsi j'appelle *nécessaire*, *ce qui ne peut pas ne point être*, & j'appelle *Eternel*, *ce qui est sans avoir commencé d'être*,

Nécessaire. *Eternel.*

CXXXV.

ET je trouve alors un *impoſſible abſolu*, qui eſt non ſeulement *la négation de ce qui peut être*, mais *de ce qui ne peut pas ne point être*, c'eſt-à-dire, du *néceſſaire* & du *poſſible*, négation ſi parfaite que quand je dis une choſe impoſſible, je ne puis avoir d'idée que de la négation du contraire de ce que je dis, & je ne puis avoir l'idée de rien que de la néceſſité du contraire, ce qui me fait ſentir la différence qu'il y a entre un *impoſſible relatif*, & un *impoſſible abſolu*.

Impoſſible abſolu ou proprement dit *Impoſſible*.

Le premier véritablement poſſible en ſoi & tel qu'on peut en avoir des idées très diſtinctes, n'eſt impoſſible que *par rapport à une puiſſance trop bornée pour le produire* (*a*); le ſecond, négation parfaite de ce qui eſt, & de ce qui peut être, ne donne aucune idée poſitive que celle de la choſe niée: C'eſt une négation qui n'a d'objet que la réalité même, & la néceſſité de ce qu'elle nie; c'eſt dans l'eſprit *deux idées ſi néceſſairement oppoſées, & de choſes ſi néceſſairement ſeparées l'une de l'autre*, que l'idée de l'une eſt néceſſairement deſtructive de l'idée de l'autre, & que quelqu'effort que l'eſprit faſſe il ne peut les unir dans un même objet: C'eſt par conſequent dans les termes une propoſition inintelligible qui nie ce qu'elle affirme, & qui affirme ce qu'elle nie, & qui par cela eſt contradictoire (*b*). C'eſt delà, ainſi qu'on l'a déjà obſervé, que *tout ce qui eſt contradictoire eſt impoſſible*, ce qui prouve ce qui a été dit N°. LV.

Impoſſible relatif.

CXXXVI.

Remarque.

JE ne ſuis parvenu à toutes ces diverſes idées (*c*) que par la reflexion ſur ma propre exiſtence, & je ſens bien que ſans ſortir de chez moi, je veux

(*a*) N°. LXI. (*b*) N°. CXX.
(*c*) Obſervation N°. LXV.

veux dire, sans chercher d'autres idées que celles que je puis ainsi acquerir par la seule reflexion sur moi-même, je puis découvrir une suite infinie d'idées dont celles que j'ai dejà désignées par des termes feront la source féconde. Je n'ai supposé dans mon existence que celle d'un Etre *sensible* & *actif*, c'est-à-dire, celle d'un *Etre capable de sentir*, *de raisonner*, *de juger*, *de vouloir*, & *d'agir*, toutes propriétés qui se supposent si nécessairement & si mutuellement, qu'il me semble que pour définir un Etre qui les posséde, ce seroit assez que de le nommer *intelligent* ou *actif*, ou de tel autre nom pris d'une de ces proprietés. Desorte que si ce n'est ni mes yeux, ni mes oreilles, ni aucun de mes autres sens qui pensent, & que mon cerveau ne soit que d'une substance semblable qui ne pense point, il me semble que je n'aurois que faire de tout cela pour penser à une infinité de choses, & que *moi qui pense* suis ce qu'on entend communément par un *Etre spirituel*, par le mot d'*Esprit*, ou d'*Ame*, & non point ce que j'appelle mon *Corps*, c'est-à-dire, un *Etre* ou, pour mieux dire, un *Composé mobile que je distingue par des formes & par des couleurs*, ou *par de la solidité impénetrable*.

Etre spirituel, Esprit, Ame, Etre corporel.

CXXXVII.

Remarque.

EN effet un Philosophe, c'est DESCARTES, voulant aller à la Vérité par une certitude telle qu'il lui fût impossible de douter du contraire, crut d'abord qu'il devoit se jetter dans un doute universel (1). Dès ses premières années il avoit reçu quantité de fausses opinions pour véritables, & il crut que tout ce qu'il avoit fondé sur des principes si mal assurés ne pouvoit être que fort incertain. Il prit ainsi la résolution d'entreprendre

(1) *Méditations de* DESCARTES, Première Méditation, & *Discours de la Méthode*, IV. Part.

prendre sérieusement une fois en sa vie de se défaire de toutes les opinions qu'il avoit reçues jusqu'alors, & de commencer tout de nouveau dès les fondemens à établir quelquechose d'assûré. Il pensa donc, que *le Ciel, l'Air, la Terre, les Couleurs, les Figures, les Sons, & toutes les choses extérieures qui nous voions*, n'étoient qu'illusion. Il se considéra lui-même comme *n'aiant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang, comme n'aiant aucun sens, mais croiant faussement avoir toutes ces choses*. Il fit plus. Il supposa qu'il n'y avoit point un Etre Tout-Puissant qui fût la source de la Vérité, mais *un certain mauvais Génie, non moins rusé & trompeur que puissant, qui avoit employé toute son industrie à le tromper* (1); ou même, que sans qu'il y eût quelque Dieu ou quelque Puissance qui lui mît en l'esprit toutes ces pensées il étoit capable de les produire de lui-même. Cependant, quelquechose qu'il pût faire, il ne put parvenir jusqu'à douter de son existence, parce que quoiqu'il n'y eut ni Ciel, ni Terre, qu'il n'eut point de Corps, ou soit qu'il ne fît qu'imaginer & rêver sans cesse, & qu'il y eut même un Etre très-puissant qui prit plaisir à le tromper, il ne se pouvoit pas faire que lui qui pensoit ne fut rien lorqu'il pensoit; d'où il conclut, qu'il étoit *une chose vraie & vraiment existante*: Mais quelle chose? *Une chose qui pense* qu'il n'étoit point, *cet assemblage de membres que l'on appelle le corps humain* qu'il n'étoit point, *un air délié & pénétrant répandu dans tous ses membres* qu'il n'étoit point, *un vent, un soufle, une vapeur, ni rien* de tout ce qu'il pouvoit *feindre & imaginer*, puisqu'il avoit supposé que *tout cela n'étoit rien*, & que sans changer cette supposition il trouvoit qu'il ne laissoit pas d'être certain qu'il étoit quelquechose.

CXXXVIII.

QUoiqu'il en soit, je suis du moins très-sûr que moi qui sens, qui examine, qui doute, qui compare, qui raisonne, qui juge, qui veux, *qui*

(1) *Seconde Méditation*.

puis ni me representer à moi-même ma propre exis-
nce sous des formes & des couleurs, ni aucune de mes
opriétés, non plus que ce que j'entends par *éter-*
té, infinité, & *puissance*. Aussi outre ces sortes d'i-
ées que des Philosophes ont appellé *pures intellec-*
elles ou *pures perceptions* (1), pour les distinguer de
lles qui font appercevoir une *figure* ou *image*, &
'à cause de cela on a appellé *imaginations*, j'ai
vers sentimens de differens objets que j'ai vû, ou
ie je vois, ou du moins que je crois avoir vû,
i voir; & j'en imagine d'autres que je n'ai ja-
ais vûs, que vraisemblablement je ne verrai ja-
ais & dont j'ai néanmoins un sentiment très-dis-
ict. Que sont ces objets que j'imagine, où sont-
, & comment est-ce que je vois ceux que je
imagine pas? Je n'en sai rien: Tout ce que je
, c'est que j'imagine & que je vois sans l'aide
s yeux, des objets qui ne sont point présens à
a vûë, & que sans imaginer, j'en vois d'autres par
moyen de mes yeux & avec le concours de la
miére, de laquelle j'ai un sentiment très-vif quoi-
e je ne sache ce que c'est.

Je ne vois ces objets que par des formes &
as des couleurs, ou, ce qui revient à la même
ose, les sentimens que j'éprouve par l'organe de
vûë ne sont que des sentimens de variété de
uleurs & de différence de forme; mais par le
ucher je reconnois que sous ces couleurs & ces
uleurs & ces formes il y a une réalité quelcon-
e telle qu'il y a plus ou moins de solidité, &
r conséquent plus ou moins de résistance: C'est
tte réalité quelconque, sans laquelle ce que j'ap-
rçois ne seroit point, que je regarde comme le
nds de l'existence effective des Etres materiels
que j'appelle leur *Substance*. Ainsi par le mot
Substance j'entends, *ce sans quoi nul Etre qui existe*
xisteroit (*a*), ou, ce qui est la même chose, *ce*
s quoi il n'y auroit rien, sans quoi rien ne peut exis-
.

Les

1) MALBRANCHE, *de la Recherche de la Vérité.* Cha-
re 4. Liv. I.
a) N. CXVIII.

CXXXIX.

LEs objets que je diſtingue ainſi, & en général tout objet que je conçois exiſter ſéparément & actuellement en ſoi indépendamment de l'exiſtence d'un autre, eſt ce que j'appelle *un Etre* ; deſorte que j'appelle *un*, un *homme*, un *oiſeau*, un *arbre*, un *rocher*, de même que je dis *un* régiment, *une* forêt, *une* plume, *une* branche, *une* muraille. Alors la ſignification du mot *un*, ne marque qu'union, aſſemblage, unité d'aſſemblage, & non une unité ſimple. *Un être* proprement dit, *un être ſimple & indiviſible* ; mais un objet compoſé & conſideré ſeulement ſeparément à d'autres objets, c'eſt un *un* collectif, deſorte qu'on peut appeller de tels êtres, des êtres *multiples*, ou *compoſés*.

Etre.
Etre ſimple & proprement dit *un être*,
Etre compoſé ou multiple.
Un Collectif.

C X L.

Remarque.

JE vois ainſi divers objets ou divers êtres diſtincts les uns des autres, mais je les vois cependant tous dans un autre, dont j'ai un ſentiment & même *une idée ſi neceſſaire* que *ſans cela* il me ſemble que je ne pourrois *concevoir l'exiſtence de deux objets, diſtincts, bornés & mobiles* ; & cet objet dont je crois que j'ai beſoin d'avoir ſi neceſſairement l'idée, pour concevoir ou pour appercevoir l'exiſtence actuelle des autres, eſt ce que j'appelle *l'Eſpace* ou *le Vuide*, ainſi qu'il a été nommé par quelques Philoſophes : Et comme tous les objets qu'on voit y ſont placés, on l'a auſſi appellé *le lieu des corps*, ainſi qu'on appelle leur *ſituation*, la diſpoſition dans laquelle ils s'y trouvent.

Eſpace, ou *Vuide.*
Situation.

CXLI.

CXLI.

J'Ai non seulement l'idée de l'Espace comme d'une étenduë dont je ne connois pas les bornes; mais encore comme d'une *etendue infiniment pénétrable*, parce que j'y vois que quelques uns des objets que j'y considere non seulement changent de formes, mais encore de situation; ils s'approchent & s'eloignent les uns des autres quelquefois même avec une rapidité inconcevable. J'imagine aussi des objets qui n'ont jamais existé & que je fais ainsi mouvoir dans l'idée que j'ai de l'espace. Car j'appelle *mouvoir* un objet, *le changer de lieu ou de situation*, *d'état*; & *mouvement*, son etat lorsqu'il change ainsi.

Etendue pénétrable. Mouvoir, Mouvement.

CXLII.

Remarque.

CE mouvement lorsque j'y pense bien me paroît quelquechose de plus inconcevable que l'existence de choses mêmes: Il me semble qu'il suffit d'être pour être; mais qu'il faut quelquechose de plus que l'être, pour se mouvoir. Cependant, comme il ne faut point m'etourdir par un vain assemblage de mots, ceci au fonds ne veut rien dire sinon, qu'il me semble que l'existence ne suppose pas necessairement le mouvement, & qu'ainsi un être peut exister sans se mouvoir; mais que pour se mouvoir il faut être tel être, c'est-à-dire, il faut avoir *une propriété quelconque capable de produire le mouvement*.

CXLIII.

LE sentiment que j'ai de mon existence me fait croire, que je suis un *être actif*, c'est-à-dire, un être *capable d'agir quand il veut* (a), & même de mettre en mouvement des choses qui sont en repos, ce que j'appelle être un *agent libre*.

Etre actif, Agent libre

CXLIV.

Bon, Mauvais, Indifferent. ou de telles autres que je crois m'être contraires. Je nomme les premieres *bonnes*, les secondes *mauvaises*, & celles que je juge n'avoir aucun rapport avec moi, je les appelle *indifferentes*.

CXLVIII.

QUand je suis tel que je me sens privé des choses que je juge m'être convenables, je ne puis approuver l'etat où je me trouve, parce que je me sens dans un état de *Besoin*, dans un etat defectueux par rapport à celui où je voudrois être. Je *Desir.* suis mécontent, inquiet, & *je desire*. Le *Desir* est donc une marque de besoin, & peut se definir un *sentiment de besoin*, lors même que souffrant de la douleur je desire d'en être delivré; car le desir vient alors du besoin d'un etat different à celui où je me trouve lorsque je souffre, & du defaut de la puissance de m'en delivrer.

CXLIX.

PLus je juge qu'une chose m'est convenable plus je sens donc le besoin de l'acquerir, plus par conséquent je la desire; & lorsque le desir que j'en ai est si grand que je la juge plus convenable à l'etat où je suis que quelquechose que ce soit, c'est *Passion.* alors que ce desir peut être appellé *Passion*. Les Passions ne sont donc que *des sentimens de besoin si vifs qu'ils l'emportent sur tout autre sentiment.*

CL.

PAr où il paroit qu'à moins que l'objet de ma passion ne soit tel que la possession de cet objet me mette dans un état d'approbation où je sente que rien ne me manque, & par conséquent que je suis tel que je ne puis être mieux, toute passion sera d'autant plus opposée à mon bonheur que la possession de son objet sera moins capable de me faire sentir que je suis tel que je ne puis être mieux, moins par conséquent pourrai-je m'approuver dans le

le jugement que j'aurai porté de l'objet de cette passion; & de là naitront les Remords, c'est-à-dire, *des sentiments vifs de desapprobation de moi-même, sur ce que j'ai cru ou fait, comparé avec ce que j'aurois du croire & faire,* & par conséquent un etat de malheur. Remord.

C L I.

Remarque.

LE sentiment de la desapprobation ou l'etat de malheur, de même que le sentiment d'approbation ou l'etat de bonheur, depend donc du sentiment que j'ai de moi-même, du jugement que je porte à l'égard des choses que je me crois convenables ou contraires, & de ce que je fais pour me procurer les unes & m'exempter des autres.

Si je me trompe je me desapprouve & je suis malheureux, je m'approuve & je suis heureux si je ne me trompe pas.

Mon bonheur depend donc de la connoissance de ce qui me convient & de ce qui ne me convient pas, & de savoir à quel degré, quand, & comment les choses me conviennent & ne me conviennent point, & d'agir conformément à ce qui convient pour me procurer & me conserver celles qui me sont convenables, & pour me delivrer ou m'exempter de celles qui me sont nuisibles.

C L I I.

AInsi *les remords* ne viennent que d'un defaut de connoissance, c'est-à-dire, de l'erreur, *& l'Erreur* n'est qu'un *acte de l'esprit par lequel j'attribue à une chose ce qu'elle n'a point, ou par lequel je la prive de ce qu'elle a*; ou bien, ce qui est la même chose, *c'est un acte de l'esprit qui unit des choses réellement separées, ou qui separe des choses réellement unies, & qui juge que ces choses sont telles qu'il se les represente.* Erreur.

J'ay *parachevé* de ma main
Un ouvrage plus dur qu'airain,
Un œuvre j'ay *parfait* que le feu ny la fouldre,
Ny le fer, ny le temps ne pourront mettre en pouldre,

dit *Joachim du* BELLAY dans les Vers qu'il a traduits des citations de LE ROY dans la Traduction du *Sympose de* PLATON (*a*); aussi on entend *Parfait* par *Parfait*, ce *qui est tel qu'il n'y manque rien pour être tel qu'il doit être*, ce qui est tel *qu'on n'y peut rien changer, soit ajouter ou diminuer, sans le rendre imparfait.*

CLIX.

Observation.

D'Où il paroit que puisque le premier état ou l'etat essentiel & propre d'un être, est ce qu'il ne peut pas ne pas être (*b*), un être tel qu'il soit a toujours tout ce qui lui convient à l'egard de cet état; puisque s'il lui manquoit quelquechose de ce qui est necessaire pour être tel être, il ne seroit point: Or, avoir tout ce qui convient, c'est n'avoir besoin de rien, ainsi *le besoin*, est une marque d'imperfection qui ne peut regarder que l'état possible ou accidentel d'un être, ou, en deux mots, qui ne peut regarder l'être, mais seulement les manieres d'être ou les Relations possibles d'un être.

Ainsi l'actualité d'un être, parfaite en ce qui convient à cet être pour exister, peut être imparfaite

(*a*) LE SYMPOSE *de Platon*, ou *De l'Amour & de Beauté*, Traduit du Grec en François avec trois Livres de Commentaires extraits de toute Philosophie & recueillis des meilleurs Autheurs tant Grecs que Latins & autres, par *Loys* LE ROY, dit *Regius.* Au Roy Dauphin & la Royne Dauphine. Plusieurs passages des meilleurs Poëtes Grecs & Latins cités aux Commentaires, mis en Vers François par *J. du Bellay Angevin.* A Paris pour Jehan Longis & Robert le Manguier 1559. 4o.

(*b*) No. CLIII.

ite eu egard à ce qui lui convient par rapport à s proprietés.

CLX.

UNe *imperfection* ou un *besoin* n'etant donc en soi qu'*une privation*, c'est-à-dire, la negation de uelquechose, ne peut être un objet, puisque ce roit avoir le rien pour objet; ce ne peut être en i qu'un état ou qu'un sentiment de quelque chose ui manque, & c'est ce quelquechose qui est objet du desir ou de l'action. Un être ne eut donc agir *qu'en vue de quelquechose qu'il regarde mme lui étant convenable & qu'il considere par consé-uent comme un bien qui lui manque*, c'est-à-ire, *comme une perfection de l'état où il se uve*; ainsi *la perfection*, *le bonheur*, ou *le en-être*, de quelque nom qu'on le nomme, *l'objet de l'être, son terme & son veritable ut*: Tout ce qui s'y oppose est *nuisible*, tout ce qui contribue est *convenable*. C'est de là que nait *l'a-our de soi-même* & *la haine* pour tout ce qui *s'oppose la perfection ou au bien-être*. L'effet que font les hoses selon ce degré auquel elles contribuent ou uisent au bonheur, est ce qu'on appelle urs *convenances*, ou leurs *disconvenances*, en ce sens on peut dire, que les cho-s ont plus ou moins de convenances u egard à l'etat auquel elles convien-ent; mais à proprement parler, comme e qui convient est toujoûrs *ce qui contribue au plus rand degré de perfection de l'etat* où *on est*, & que cet tat même peut être regardé comme un etat de con-enance ou de disconvenance par rapport à un autre ù l'on peut être mieux, on peut dire, que les hoses *n'ont plus de convenance lorsqu'elles contribuent oins au bien être*.

Perfection, *Bonheur*, *Bien-être*

Convenances, *Disconvenances*.

CLXI.

C'Est sur ces convenances ou ces disconvenances & sur la necessité que le bien être soit le but de

chose de si parfait à tout autre bien possible. En effet, ou tout mon Bonheur se borne à l'Etat où je me trouve en cette Vie, ou après cette Vie je serai dans un autre etat de bonheur ou de malheur selon que j'aurai fait certaines choses, ou que je me serai abstenu de certaines autres. Si tout mon bonheur se borne à cette Vie, tout ce que je puis faire pour me le procurer est vertu & raison, quelque nom que l'opinion donne aux choses que je ferai, ou que je m'abstiendrai de faire. Une action que l'on nomme *criminelle* est dans la nature des choses même une action de vertu dès qu'elle me rend plus heureux. Si au contraire en faisant certaines choses, qui me rendroient plus heureux dans cette vie, je me privois d'un plus grand Bonheur pour un autre état de Vie, & que pouvant être heureux en m'abstenant de les faire, je m'attirasse de nouveaux malheurs, je serois non seulement criminel de les faire, mais je serois un extravagant, un fou; je dis *criminel* & *fou*, lors même qu'on en jugeroit autrement selon l'opinion publique. C'est par cette raison sans doute que tous les Legislateurs ont cru devoir inculquer dans l'esprit des peuples la croyance d'une autre Vie & celle de l'existence d'une ou même de plusieurs Divinités à qui rien n'étoit caché. Ils ont dit que ces Dieux, Justes, Remunerateurs de la vertu, couronneroient dans un sejour de delices ceux qui auroient été fidèles aux Loix, tandis que les crimes de ceux qui les auroient violées les feroient punir de divers supplices dans un sejour affreux qu'on a nommé *l'Enfer* ou *le Tartare*. On ajoute, que pour donner plus de force à leurs loix les Legislateurs ont même dit qu'ils les recevoient des Dieux. C'est ainsi, remarque-t-on, que MOYSE assuroit que le Créateur du ciel & de la terre lui dictoit de vive voix ou même gravoit de ses propres doigts sur la pierre les ordres auxquels le peuple Juif devoit se soumettre, & que toutes les ordonnances se faisoient au nom de Dieu, ce qui a fait nommer le Gouvernement de ce peuple une *Théocratie* jusqu'à ce qu'il devint une Monarchie par l'Election de SAUL pour Roi. C'est ainsi que NUMA, n'osant se dire instruit directement par

Dieu

eu même, qu'il enseignoit ne pouvoir être connû r les sens ni representé sous aucune forme, dit x ROMAINS, que les Loix qu'il leur donnoit étoient dictées par une Nymphe qu'il nommoit ERIE. C'est ainsi que MAHOMET longtems rès s'assujettit les ARABES en leur faisant revoir comme envoyés du Ciel les Chapitres d'un vre qu'ils ont nommé *Alcoran*, c'est-à-dire, *le Livre r excellence*. C'est ce qu'ont fait aussi ZOROASRE, MINOS, & les autres Legislateurs: Marque 'ils étoient persuadés qu'il falloit qu'il y eut quelechose au delà de cette vie qui determinât à l'obrvance des Loix par l'Esperance d'un très-grand onheur ou par la Crainte d'une grande Punition ns une autre vie. Ils ont vû, *qui n'y avoit point obligation de faire une chose ou de ne la pas faire lorf-'il n'y avoit point d'inconvenient à la faire ou à ne la ire pas*; qu'il y avoit souvent des occasions où un ès-grand crime pouvoit être très-utile à celui qui commettroit, desorte que s'il le pouvoit faire npunément la raison vouloit qu'il le commît, puisie d'un coté il ny avoit rien à craindre & ie de l'autre il y avoit beaucoup à gagner; qu'il avoit de même plusieurs actions de vertu qui denoient très-prejudiciables à ceux qui les faisoient, sorte que puisque le bien-être étant le but de tre, c'étoit folie que d'agir pour se rendre malheuux ou que de s'empêcher de faire ce qui pouit le rendre, *la Vertu, le Vice, le Juste & l'Injuste*, étoient que des affaires d'opinion aussi variable e l'Etat de l'homme varié dans differentes cirnstances d'une Vie sujette à des vicissitudes connuelles; mais que s'il y avoit *un juge à qui rien ne ut être caché*, s'il y avoit après cette Vie un Bonur si superieur à tous les biens du monde, & si nvenable à l'état essentiel & non variable d'un re Moral qu'il ne put, soit en faisant certaines oses, soit en negligeant d'en faire certaines autres, priver de ce Bonheur sans se rendre très-malheuux; alors le juste & l'injuste étoient determinés par s raisons même des *Convenances Invariables & s Inconvenients Inevitables*. Si l'homme consideré en nt qu'être Moral est un être immortel; s'il y a usieurs Dieux ou même un seul Dieu remunerateur

nantissement . . . . Faisons, tant que nous voudrons les Braves, voilà la fin qui attend la plus belle vie du monde . . . Voilà un doute d'une terrible conséquence & c'est deja assurément un très-grand mal que d'être dans ce doute, mais c'est au moins un devoir indispensable de chercher quand on y est; ainsi celui qui doute & qui ne cherche pas est tout ensemble & bien injuste & bien malheureux. Que s'il est avec cela tranquile & satisfait, qu'il en fasse profession, & qu'enfin il en fasse vanité, & que ce soit de cet état même qu'il fasse le sujet de sa joye & de sa vanité. Je n'ai point de terme pour qualifier une si extravagante créature.

Après avoir fait attention, *que l'immortalité de l'ame est une chose qui nous importe si fort, & qui nous touche si profondement qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifference de ce qui en est; que toutes nos actions & toutes nos pensées doivent prendre des routes si differentes selon qu'il y aura des biens Eternels à esperer, ou non, qu'il est impossible de faire une demarche avec sens & jugement qu'en la reglant par la vüe de ce point qui doit être notre dernier objet. Je ne dis point ceci*, ajoute-t-il quelques lignes après, *par le zèle pieux d'une devotion spirituelle; je pretends au contraire que l'amour propre, que l'interest humain, que la plus simple lumiere de la raison nous doit donner ces sentiments.*

Concluons donc, qu'en effet je dois savoir à quoi m'en tenir à cet égard, soit pour éviter d'être dupe, soit pour m'empecher d'être extravagant. Dupe, lorsque par la crainte & l'esperance d'une vie à venir qui ne peut être que chimerique, je me gêne dans plusieurs choses & me prive de plusieurs autres qui pourroient faire mon bonheur ou du moins y contribuer en celle-ci; soit pour m'empêcher d'être un extravagant & le plus grand ennemi de moi-même, si je neglige de faire ce que je dois dans cette vie pour m'assurer dans un autre qui est peut-être très-certaine un état de bonheur, ou me garantir d'un etat de malheur inevitable. Si je reste à cet egard dans l'imbecillité & dans l'indolence ne suis-je pas une vile & miserable créature qui neglige également son bonheur & sa raison?

Fin du Livre troisième.

RECHERCHES PHILOSOPHIQUES,

LIVRE QUATRIEME:

Des Moyens & des divers Degrés de nos Connoiſſances.

Cum ergo interiores oculi judices ſint oculorum exteriorum, iſti autem illis quodam officio nuntiandi & miniſterio famulentur; multaque illi videant quæ iſti non vident, nihil iſti non videant unde non illi tanquam præſides judicent.

AUGUSTIN.

Reflexions ſur les Expoſitions ou Definitions précédentes.

CLXV.

ON ne peut me diſputer les Definitions ou Expoſitions de termes que je viens de donner dans le Livre précedent; car outre que les termes étant arbitraires je ſuis le maitre de me ſervir de ceux que je veux pour exprimer mes ſentimens ou mes idées, c'eſt que toutes les Expoſitions de termes que je viens de marquer ſont exactement conformes au ſens que leur donne l'uſage.

A l'egard des Definitions des choſes, j'ai commencé par examiner quel étoit le ſentiment des choſes que j'ai definies & je ne fais par la définition qu'exprimer ce ſentiment, c'eſt encore ce qu'on ne peut me diſputer, ſoit que mon ſentiment ſoit confus, ſoit qu'il ne le ſoit pas; parce que ma definition ſera con-

conforme à mon ſentiment, *confuſe* s'il eſt confus, *claire* s'il eſt diſtinct, & que par l'examen de ce qui ſe ſuppoſe neceſſairement je pourrai en demêler la confuſion. Quand je dis que je ſens une choſe ou que je la ſens d'une telle maniere, comme perſonne ne peut mieux ſentir ce que je ſens que moi-même, on ne peut nier que mes ſentimens ſont tels que je dis qu'ils ſont, à moins que je ne diſe des choſes abſurdes & qu'il ne m'arrive comme on le voit en certaines perſonnes, qui, par envie de contredire ou de ſoutenir leurs opinions, commencent par agir de mauvaiſe foi avec eux-mêmes & aſſurent qu'ils ont ou qu'ils n'ont pas certains ſentimens, certaines idées. Cependant la definition même que je donne doit ſervir à faire voir, que le ſentiment des choſes que j'ai définies ſont des ſentimens confus qui renferment un jugement faux par l'union des choſes qui ne ſe ſuppoſent pas neceſſairement ou par la ſéparation des choſes qui ſont neceſſairement unies : Ainſi la fauſſeté de ma definition doit conduire à en donner une bonne par la raiſon des contraires. Voilà l'utilité des Definitions. Comme elles doivent ſervir de fondemens aux principes d'identité qu'on en tire & enſuite aux conſéquences qu'on tire de ces principes, ſi la definition n'eſt pas conforme à la choſe qu'on prétend definir parce qu'elle n'eſt pas la definition d'un ſentiment ſimple mais plutôt celle d'un jugement fondé ſur un ſentiment confus, on tombe dans l'abſurdité & la contradiction, & cette abſurdité ou contradiction amene à la verité. Les definitions que j'ai données pourroient peut-être ſe faire d'une manière plus claire & plus conciſe & qui mettroit les choſes dans un plus beau jour, mais quoiqu'il en ſoit il ſera toujours vrai, que j'ai le ſentiment d'une choſe telle que je l'ai definie.

CHA-

CHAPITRE VIII.

Des Idées occasionnées par les Sens & les Objets exterieurs: Ce que c'est que Connoître.

CLXVI.

JE me demande, *si de ce que j'ai le sentiment d'une chose il suit qu'il y ait telle chose*, qu'elle existe effectivement? Je reponds, que je n'en sai rien, si cette chose n'est que *possible*, puisque par la définition (N°. CXXX.) *le possible* est *ce qui peut être ou n'être pas effectué*; mais que si elle est *necessaire* par rapport à l'existence, c'est-à-dire, que si je conçois qu'il est impossible qu'elle n'existe pas réellement ou effectivement, il est indubitable qu'elle existe par la definition (N°. CXXXIV.), *le necessaire* étant *ce qui ne peut pas ne pas être*. Il est contradictoire qu'une chose existe necessairement & qu'elle n'existe pas.

Mais comment puis-je savoir *si elle n'existe que possiblement* ou *si elle existe necessairement?* Comme *je connois ma propre existence*, ma *propre pensée* & toute autre chose, par le sentiment que j'en ai & par l'impossibilité de sentir autrement cette chose, si je puis la concevoir comme non necessaire de façon qu'il n'implique point contradiction qu'elle n'existe pas, elle n'est par les termes mêmes que *possible*; si au contraire je ne puis la concevoir comme simplement possible, mais seulement comme absolument *necessaire*, il est evident qu'elle existe, puisque par les termes mêmes il est contradictoire qu'elle n'existe pas.

CLXVII.

Demonstration.

IL faut faire attention,

Lemme Premier.

QUe *je ne puis connoitre l'exiſtence des choſes, ni ce qu'elles ſont, que par le ſentiment que j'en ai:*

Lemme Second.

QUe (*a*) *ſentir rien, connoître rien, concevoir rien, c'eſt, par le terme même, ne point ſentir, ne point connoitre, ne point concevoir:*

Lemme Troiſieme.

QUe *les choſes ſont telles qu'elles ſont, & non autres:*

Lemme Quatrieme.

QUe *le ſentiment ou l'idée d'une choſe n'eſt pas le ſentiment ou l'idée d'une autre choſe.* D'où il reſulte,

Corollaire I.

QUe tout ſentiment, toute idée, eſt le ſentiment & l'idée de quelquechoſe qui n'eſt pas rien:

Corollaire II.

QUe tout ſentiment, toute idée, eſt exactement conforme à la choſe qui eſt ſentie, à la choſe qui eſt connue puiſque ſans cela (*b*) ce ne feroit ni l'idée ni le ſentiment de cette choſe, mais d'une autre, ce qui eſt contradictoire.

CLXVIII.

Obſervation.

QUoi qu'une Objection (*c*) contre une choſe demontrée n'en puiſſe infirmer la vérité, puiſque toute

(*a*) N° LXXXVI. (*b*) LXXXIX--XCI.
(*c*) LXXXIV--LXXXV.

toute Demonſtration ſuppoſe l'évidence, & que ce qui eſt évident ne peut pas ne pas être vrai, deſorte qu'une objection inſoluble ne montreroit en moi qu'un défaut de lumiere & non une fauſſeté dans la demonſtration; je m'objecte toutefois ceci, & je dis: *Demonſtration*

CLXIX.

Objection.

A une lieue d'eloignement je vois une tour ronde, il y a en effet une tour, mais cette tour eſt quarrée, le ſentiment ou l'idée que j'ai eſt donc different de la tour que je vois; ainſi le ſentiment ou l'idée d'une choſe n'eſt pas égal à ce que la choſe eſt en ſoi.

Je prends mon doit du milieu, je le paſſe ſur le premier qu'on nomme *index* de façon que les deux extremités ſe trouvent jointes à coté l'une de l'autre; je mets ſous ces deux bouts de mes doits une petite boule que je preſſe un peu en la faiſant mouvoir circulairement. Il n'y a qu'une boule, c'eſt moi qui l'y ai miſe, j'en ſuis bien ſûr; cependant je ſens ſi parfaitement deux boules, que j'ai beſoin de verifier que je n'en ai mis qu'une, pour croire qu'il n'y en a effectivement qu'une. Voilà un ſentiment different de ce que la choſe eſt en ſoi, puiſqu'il n'y a qu'une boule & que je ſens qu'il y en a deux: Ainſi le ſentiment ou l'idée d'une choſe n'eſt pas egal à ce que la choſe eſt en ſoy; & ſi je conclus de ce que j'ai le ſentiment d'une tour ronde à la vue d'une tour, que cette tour eſt ronde, ou de ce que j'ai le ſentiment de deux boules, qu'il y a effectivement deux boules, je me trompe, je fais un faux jugement; ſi faux, qu'eu egard à la forme & au nombre je me trompe du tout au tout.

CLXX.

Examen de cette Objection.

QU'est-ce que c'est que *voir?* C'est *être affecté d'un sentiment de couleur, de forme, & de distance*, ce n'est rien autre chose; & comme le *rien n'a point de proprietés*, que le rien n'est pas visible, qu'il n'a point de forme (*a*) & qu'ainsi *toute* Propriété suppose *un être*, je juge par tels sentimens de couleur, de forme, & de distance, qu'il y a un être formé d'une telle maniere qui subsiste hors de moi à telle distance, car je ne vois point l'interieur de cette être, je ne vois point la substance, je ne vois que des couleurs & des formes. Ainsi quand je dis qu'il y a là une tour, que je la vois, c'est dire, que par certains sentimens je juge qu'il y a une tour, ce qui n'est pas une *simple idée* mais un *jugement*.

L'experience m'apprend, 1°, que la Couleur depend de la *Lumiere*, 2°, du *Milieu* par lequel la lumiere vient à mes yeux, 3°. de la *Disposition* de mes yeux; de façon que le même objet me paroit dans un jour pur d'une couleur differente de celle sous laquelle il me paroit dans un jour nebuleux; que la couleur est differente à la lumiere du soleil, de ce qu'elle est à la lumiere de la lune ou à celle d'une bougie ou à celle d'une liqueur qui feroit bien enflammée; qu'elle est très-differente si je vois cet objet à travers un verre rouge, jaune, ou verd; & on dit qu'il est demontré que si j'avois les yeux ou plus ronds ou moins applatis, ou faits enfin d'une autre façon, je verrois d'une autre maniere que je ne vois; ce que je crois d'autant plus volontiers que sans en examiner la demonstration, je sai qu'il y a des hommes qui voyent beaucoup plus loin que moi, qu'il y a d'autres animaux qui voient plus loin encore, qu'il y en a qui voient même la nuit, ce qui n'arriveroit pas si leurs yeux étoient exactement égaux aux miens. Moi-même ayant trop souvent & trop longtems tenu un de mes yeux fermé,

(*a*) N°. CXXII. & CXXIII.

rmé, j'en perdis l'ufage au point que quand je
oulois lire avec cet œil-là feulement chaque ligne
e paroiffoit fe mouvoir en zigzague, & que quand
confiderois l'eftampe d'une medaille je ne voyois
ligne circulaire qui la formoit que comme un
ompofé de portions de cercles toutes mouvantes.

CLXXI.

)E là je conclus, 1°. Que *je ne vois point les objets par eux-mêmes*, & qu'ainfi un objet n'eft l'une occafion ou caufe occafionelle du fen-
nent qu'on appelle *Vifion* ou *Vue*: Par *Caufe* *Vifion,*
cafionelle on entend *ce qui ne produit point un* *Vue.*
it directement par foi-même, mais ce qui eft
e occafion que quelqu'autre chofe produit un effet. Et 2°.

CLXXII.

Ue je ne vois un objet que par le fecours de la lumiere & celui de mes yeux, deforte e l'une eft le moyen & les autres l'inftrument r lequel je vois, & que lorfque je dis que je vois objet, c'eft dire fimplement, conformément au). CLXX. & CLXXI., que *par le moyen de la lu-re & de mes yeux je fuis affecté d'un fentiment qui me por-à juger qu'il y a à telle diftance un être tel.*
Ce par quoi on fent l'exiftence ou les propriétés de quel-echofe à quoi on n'eft pas immediatement uni ou qu'on touche pas immediatement, eft ce que
; Philofophes appellent le *Senforium*; de- *Senforium.*
te que la lumiere peut être confide-
e comme le *fenforium* des yeux & les yeux comme *fenforium* du *moi* qui fent. Un bâton peut être con-éré comme le *fenforium* de la main d'un Aveugle, mme la main le *fenforium* du *lui* qui fent.

CLXXIII.

Uifque *voir* n'eft qu'être affecté d'un fentiment de forme, de couleur & de diftance, lorfque je is une tour ronde il eft certain que je vois une ir ronde & que mon idée eft exactement celle

 d'une

d'une tour ronde, & qu'ainsi mon idée n'est point differente de ce que c'est qu'une tour ronde; mais la tour que je vois est quarrée, & par conséquent mon idée n'est pas conforme à la tour que je vois. Il faut qu'en cela il y ait une equivoque de terme; car assurément si ce que je vois est *rond*, je ne vois pas une chose quarrée.

CLXXIV.

En effet, puisque je ne vois qu'une tour ronde ce n'est pas une tour quarrée que je vois, & puisque la tour en question est quarrée, ce n'est donc pas elle que je vois, je la regarde seulement, c'est-à-dire, que *mes yeux sont tournés du coté où elle est*, & qu'à cause qu'elle est là & que mes yeux sont tournés de son coté, je suis affecté du sentiment d'une tour ronde, par où il est clair, que *cette tour n'est pas visible par elle-même & qu'elle n'est que la cause occasionelle du sentiment que j'ai.* Si je la voyois je la verrois telle qu'elle est; car elle est telle qu'elle est & n'est point autre, par conséquent la voir autre qu'elle est, c'est ne la pas voir. Je vois une tour ronde, & l'objet de mes regards est une tour quarrée; donc l'objet de mes regards n'est pas visible par lui-même, & le sentiment que j'ai d'une tour ronde est l'effet de la lumiere conformément à la figure de la tour quarrée, de la distance où j'en suis, de l'air ou des vapeurs qui occupent cette distance, & de la disposition de mes yeux, lequel sentiment est exactement conforme à une tour ronde. Si on peut dire, que je vois la tour que je regarde, ce n'est qu'en partie & confusément; mais, exactement parlant, je ne la vois point, ni elle, ni aucun objet, tant que je ne vois que des couleurs & des formes incertaines; car les objets ne sont point des couleurs, ils ont leurs formes actuellement determinées : Ainsi de ce que j'ai le sentiment d'une chose il est toujours vrai de dire que la chose est telle que le sentiment que j'en ai, le sentiment d'une tour ronde est toujours conforme, toujours égal à une tour ronde; mais de ce qu'à l'occasion d'un objet j'ai le sentiment d'une tour ronde ou de quelqu'autre chose de même

même espece, il ne suit nullement que cet objet est une tour ronde, parce que les objets ne sont point visibles par eux-mêmes.

Une nouvelle experience qui m'assure que nous ne voyons point les objets par eux-mêmes mais par les differens effets de la lumiere selon la disposition des milieux & des organes, c'est qu'à mesure que j'avance vers cette tour, non seulement la figure ronde dont j'avois le sentiment commence à perdre de sa rondeur, mais cette tour me paroit ou plus haute ou plus grosse, plus proche ou plus éloignée, selon la disposition du terrain, uni ou montagneux, & selon d'autres objets interposés, tels que des eaux, des bois, ou des batimens; desorte que plus j'y fais attention plus je suis convaincu, que le sentiment que j'appelle *vûe* ou *vision* n'est que le sentiment des effets de la lumiere, & le sentiment que j'ai est egal à l'effet qui le cause, puisqu'il n'est que le sentiment de cet effet, ce qui doit être, (*a*) puisqu'il est contradictoire que le sentiment d'une chose, ne soit pas le sentiment de cette chose. D'où je conclus, que *voir* n'est autre chose *qu'éprouver certains sentimens à l'occasion de tels ou tels objets ou peut-être même à l'occasion de tels ou tels mouvemens, à l'occasion desquels sentimens nous jugeons que tels ou tels objets existent tels*; & c'est en quoi nous pouvons nous tromper: Mais il est visible que l'erreur ne vient que de notre jugement & non pas de notre idée; parce qu'il est certain que l'idée d'une tour ronde ne peut être l'idée d'une tour quarrée, & qu'ainsi l'idée d'une tour ronde n'étant point differente d'une tour ronde, l'idée est conforme à son objet. Mais il suit aussi que de ce que j'ai un sentiment à l'occasion de quelquechose, je ne puis evidemment en conclure que quelquechose de réellement effectué existe hors de moi conforme au sentiment que j'ai, s'il est possible, que ce quelque-chose-là n'existe pas; parce que tout sentiment d'une chose *possible* l'est necessairement d'une chose qui peut être ou n'être pas effectuée, & que de ce que j'ai le sentiment d'une chose possible, je ne puis point conclure qu'elle est réellement effectuée,

 mais

(*a*) N°. CLXVII.

D'un biondo crine; hor dentro le pazzette
Che forma un dolce riso in bella guancia.

IL TASSO, Amint. Atto II. Sc. I.

Nulle fortune, nul bonheur ne lui paroit egal à celui de la posseder, il donneroit sa vie pour obtenir une fois seulement toutes les faveurs qu'il désire.

Devient-il epoux, quelle tiedeur succede à tant d'amour? Ces charmes, ces graces, ces beautés, dont il étoit si eperdu, diminuent chaque jour. Il decouvre des defauts où il n'avoit vu que des perfections, ses sens ne lui causent plus les mêmes desirs, l'objet ne lui paroit plus le même, bientot il le trouvera aussi insipide qu'il lui paroissoit ravissant. Il s'affligera des liens qui l'en ont rendu le libre possesseur. Faut-il s'ecriera-t-il qu'un *oui* qui me lie m'assujetisse à être pour toujours malheureux,

Eque brevi verbo ferre perenne malum?
JOAN. SECUNDUS, Eleg. I. VII.

Sans même que le joug du marriage fasse perdre aux plaisirs de l'amour les charmes qu'ils ont étant faveur & grace, que ce jeune homme tombe malade, que par beaucoup de saignées on le rende aussi foible qu'il étoit impetueux, il ne verra plus que comme un objet de degout tout ce qui lui paroissoit une source de delices. Il en est ainsi des autres appetits: On voit tout differemment les objets, selon la circulation du sang, ou les circonstances, selon l'age, & les reflexions dont on est prévenu.

Dirons-nous que les sens nous trompent en nous donnant des sentimens qui ne sont pas conformes aux objets qui les occasionnent? Il ne me paroit pas encore qu'on puisse le dire: Car si ces sentimens sont conformes aux objets qui les occasionent, les sens ne nous trompent pas en nous faisant sentir les objets tels qu'ils sont, si ces sentimens ne sont pas conformes à ces objets; parce que ne les voyant pas par eux-mêmes nous ne les voyons que par des milieux

lieux, par des *ſenſoriums* qui peuvent nous donner des ſentimens qui ne feront pas conformes à ces objets, & que nos ſens nous en ayent avertis par cent experiences, nos ſens ne nous trompent pas encore. Un homme qui m'a dit *je mens toujours* ou même *je mens quelquefois*, ne me trompe point quelque choſe qu'il me diſe: Il m'a averti de ne me pas fier à ſa parole. Tout ce que nous pouvons conclure, c'eſt qu'il eſt certain que les objets ſont ce qu'ils ſont & non point autres, que nos ſentimens ſont auſſi tels qu'ils ſont, que *peut-être* ils ſont conformes aux objets qui les ont occaſionés, parce qu'il eſt *poſſible* que ces objets ſoient conformes à nos ſentimens, mais que ſur des ſimples ſentimens nous ne devons pas juger que les objets exterieurs ſoient tels ou tels. C'eſt cependant une queſtion qui méritera bien d'être examinée; mais il faut attendre que j'aye fait quelques progrès, ſi j'en puis faire, dans des vérites qui ſervent efficacement à la diſcuter.

Il eſt en effet d'autant plus important de l'examiner qu'il y a des Philoſophes qui ſoutiennent que nous ne connoiſſons rien que par l'entremiſe des ſens, & que d'autres prétendent qu'à l'egard de la Verité ce ne ſont que des relateurs infideles qui nous trompent ſans ceſſe. PASCAL dit (1), qu'ils égarent la raiſon au point de la rendre auſſi fourbe qu'eux. *Les deux principes de vérité la raiſon & les ſens, outre qu'ils manquent ſouvent de ſincerité s'abuſent reciproquement l'une & l'autre*, dit-il. *Les ſens abuſent la raiſon par de fauſſes apparences, & cette meme piperie qu'ils lui apportent ils la reçoivent d'elle à leur tour, elle s'en revenge, les paſſions de l'ame troublent les ſens & leur font des impreſſions facheuſes. Ils mentent & ſe trompent à l'envie.*

(1) *Penſées de M.* PASCAL, *ſur la Religion & ſur quelques autres ſujets.*

CLXXV.

s'appelloit PASCAL, mais ce n'auroit été qu'ignorer une dénomination arbitraire qui ne fait rien à la chose. Il n'auroit point connu PASCAL en tant que PASCAL; mais il l'auroit connu en tant qu'homme, si bien qu'il n'en auroit point pris un autre pour lui. Cet homme auroit donc connu PASCAL. Ce qu'on peut dire & ce qu'on dit en effet, c'est qu'il ne l'auroit *connu que de vuë*, c'est-à-dire, qu'il n'auroit connu que la taille, les traits, ajoutons si on veut, la demarche & la couleur de ce qu'on appelloit PASCAL. Mais aucune de ces choses n'étoit proprement PASCAL, & s'il lui fut arrivé que par quelqu'accident ou quelque maladie tout cela eut si fort changé que l'homme en question l'eut méconnu, ses amis de *Port-Royal* & sa sœur l'auroient néanmoins toujours connu. Quel étoit donc le PASCAL qu'ils connoissoient & qu'ils n'auroient point méconnu malgré le changement que je suppose? Ce ne peut être qu'un PASCAL qu'ils ne voyoient point & qu'ils aimoient sous ces enveloppes, qu'on distinguoit aussi par son nom, mais qui ne pouvoient le faire connoitre que de vuë. C'est ce qui pensoit, ce qui jugeoit, ce qui raisonnoit avec eux, ce qu'ils estimoient pour son savoir & pour sa vertu, l'Etre Moral qui pouvoit augmenter en science & en piété & accroitre son bonheur lors même que l'Etre Physique diminuoit de fraicheur & de force & déperissoit par la maladie.

Le PASCAL qu'ils connoissoient étoit donc ce qu'ils ne voyoient pas, mais ce qu'ils jugeoient exister & être present lorsqu'ils voyoient une certaine forme & figure qu'ils supposoient resulter de l'arrangement de quelque substance qui se deroboit de même à leurs yeux. Car ils ne voyoient que des formes & des couleurs dont même tous ceux qui les voyoient n'avoient pas la même idée, du moins à ce que prétendent ceux qui ont etudié l'Optique; & quoiqu'il en soit, ce n'étoit ni ces couleurs ni ces figures qu'ils croyoient PASCAL. C'est ainsi qu'on disoit dans l'Ecole de SOCRATES, *ce que tu voit de l'homme n'est pas l'homme*; & qu'au rapport de XENOPHON (*a*) CYRUS au lit de la mort disoit à ses

(*a*) *Cyropedie*, Liv. VIII.

enfans: *Je ne pense pas que parce que vous ne me rez plus vous croirez que je ne suis plus rien. Moi qui se vous ne m'avez pas vu jusqu'à present, vous n'avez rtant pas laissé de connoitre que j'existois veritable-us.*

In quoi consistoit donc la connoissance que ceux voyoient le plus souvent PASCAL pouvoient a-r de lui? Ce n'étoit que dans une idée qu'ils se oient en joignant l'idée d'homme avec des idées quelques autres choses que l'homme peut avoir n'avoir pas, & dont la privation ou la possession plus au moins fait des differences, lesquelles cho-ainsi unies à l'idée d'homme & jugées actuelle-nt existantes leur répréséntoient un être nommé SCAL. Ainsi leur connoissance de PASCAL toit qu'un assemblage d'idées Metaphysiques dont jugeoient la réalité effectuée en un quelquechose leur occasionnoit divers sentimens, mais qu'ils ne voient point en lui-même: Voilà comme ils con-ssoient PASCAL. Si je me demande ensuite, nment ils étoient parvenus à se faire cette idée, ce qui les y avoit engagés? Je n'ai donc rien à repondre sinon que c'étoit, par des sentimens nt ils avoient été affectés à l'occasion d'un être ils avoient jugé réellement existant & tellement stant; ce qu'ils avoient jugé par ces sentimens-même dont ils le regardoient la cause parce ils étoient involontaires: Sentiments qui n'étoient e des signes de l'existence de PASCAL & qu'ils oient bien n'être pas son existence même. Ainsi noitre PASCAL n'est qu'*avoir une idée d'homme e à de certaines qualités qu'on juge exister dans un être on nomme* PASCAL; laquelle idée est toute Meta-ysique.

Cela étant ainsi, qui peut m'empêcher de connoi-PASCAL à ma maniere, comme ses amis le noissoient à la leur? Ils s'en faisoient une idée certains sentimens, que sa conversation, ou manieres excitoient en eux; je m'en fais une e sur certains sentimens que la lecture de ses ivrages & de sa Vie excitent en moi; & puisque connoissance de ce qui étoit veritablement PAS-L ne consistoit point dans une figure exterieure

qui s'alteroit à chaque inſtant & qui pouvoit être tout à fait changée quoique PASCAL ſubſiſtât toujours, je ſuis tenté de dire, que je connois PASCAL auſſi parfaitement que ſes amis l'ont connu, du moins ne pouvoient-ils s'aſſurer qu'ils le connuſſent plus parfaitement que moi, à la figure près qui n'étoit pas lui.

Je juge quels étoient ſes ſentimens à l'égard de diverſes choſes ſur leſquelles il s'explique ; quelles étoient ſes diſpoſitions, ſes deſirs, ſes craintes ; quelles idées il avoit de la Religion & de pluſieurs vérités morales; quelles idées il avoit de la vertu & de la perfection ; quelle force il avoit pour pratiquer l'une & tendre à l'autre, & quantité d'autres choſes particulieres ; ſur quoi joignant à l'idée d'homme les idées des choſes que tout cela ſuppoſe neceſſairement, je me fais une idée diſtincte de PASCAL & j'en ai une connoiſſance auſſi vraie pour moi que la connoiſſance qu'en avoient ſes amis étoit vraie pour eux. Je le connois de la même maniere qu'ils le connoiſſoient & de même que je connois mes amis, par l'idée que je m'en fais ſur ce que je crois ſavoir de leurs ſentimens, de leurs diſpoſitions, de leurs habitudes, de leur amour pour la verité, de leur raiſon, de leurs vertus, & même de leurs defauts : Car c'eſt de tout cela que ſe forment les traits qui diſtinguent un Etre Moral d'avec un autre; c'eſt delà que vient ſa beauté ou ſa difformité, d'autant plus parfait qu'il a plus de vertus, d'autant moins parfait qu'il eſt moins raiſonnable. On n'a jamais dit d'un Avare, ni d'un Lache, ni d'un Traitre, c'eſt une belle ame.

En effet, quand je penſe à mes amis ce n'eſt point par les traits du corps que j'y penſe. Que ſi leur figure exterieure ſe preſente à mon imagination ce n'eſt qu'un acceſſoire de même que leurs habits. Ce n'eſt ni le nez, ni les yeux, ni la bouche que j'appelle *mon ami*, c'eſt l'Etre Moral en qui je découvre ces traits aimables qui m'attirent & qui l'aſſureront d'autant plus de mon attachement qu'ils ſeront plus parfaits & que je ſerai plus ſenſible à ce qui fait la perfection de l'homme.

Ainſi on entend par PASCAL un homme dont on ſe

se fait une idée particuliere sur ce qu'on a vu ou entendu de lui, & PASCAL n'est autre chose pour ceux qui le connoissent que l'idee d'homme unie, ainsi que je l'ai déja remarqué, à l'idée de quelques choses qui le distinguent de l'idée d'un autre homme, parce que l'idée de l'homme peut être unie avec ces choses-là ou en être séparée. Car si ces choses étoient telles que ce qu'on appelle *homme* ne pût point ne les point avoir, on ne pourroit distinguer PASCAL ni quelqu'homme que ce fût que par la place qu'il occuperoit; ainsi on ne pourroit avoir d'idée distincte de PASCAL.

Ce que je dis de la connoissance de PASCAL peut se dire de toute connoissance d'homme. Ainsi la connoissance de l'homme n'est que *la connoissance de l'état essentiel de l'homme, & de l'état possible qui le distingue d'un autre*; c'est *l'union de ce qui ne peut pas ne point être avec ce qui peut être ou n'être pas*, de laquelle union indefiniment variable resulte un nombre indefini de differences.

Desorte que dans la connoissance que j'ai d'un grand nombre d'hommes je ne fais que ce qu'on fait avec un jouet de feuilles de Talc. sur lesquelles on a peint diverses figures d'habits. Toutes ces feuilles sont de même forme; sur une seule un visage est peint, sur toutes les autres la place où devroit être le visage n'a point de peinture & laisse au talc sa transparence; desorte qu'en faisant glisser chacune des autres feuilles sur celle où est le visage, & l'appliquant de maniere que l'endroit transparent soit sur le visage peint, on voit toujours les mêmes traits; mais cependant, selon la feuille qu'on fait glisser, c'est tantôt un Turc, tantôt un Chinois, tantôt une Femme de qualité, tantôt une Païsane, tantôt une Moine, une Religieuse, un Heros, un Scaramouche.

L'idée essentielle de l'homme, c'est-à-dire, d'un corps formé en general d'une certaine maniere & animé par quelquechose qui sent, qui pense, qui veut, qui agit, est toujours la même; sans cette idée je ne puis concevoir d'homme. Mais la difference de ses sentimens, de ses pensées, de ses desirs, qui quoiqu'essentiellement fondés sur ses proprietés

effentielles peuvent indefiniment varier, font ce qui fait tel homme ou tel autre.

Suivant ceci je puis donc dire, que Philofophiquement parlant je connois auffi bien PASCAL que fes amis le connoiffoient, quoique vulgairement parlant on entende par *connoitre*, avoir vu un homme & avoir converfé avec lui; ce qui me paroit une connoiffance plus legere que celle que je puis avoir de PASCAL par la lecture de fes Ouvrages & par celle de fa Vie.

C'eft ainfi que je puis connoître PLATON, LUCIEN, CICERON, PLUTARQUE, OVIDE, HORACE, CORNEILLE, LA BRUYERE, DESCARTES & tant d'hommes celèbres dont les Ouvrages confervent encore les fentimens, les penfées, les actions: Tous gens fans doute de bonne compagnie, avec qui je puis m'entretenir en les écoutant & les examinant, mieux que je ne fuis entretenu lorfque je me trouve avec diverfes perfonnes que je vois, que je ne puis toutefois fi bien connoitre, & dont il faut effuyer beaucoup de mauvais difcours fans ofer leur impofer filence.

Cependant avec tout ceci je ne vais point au fait. Je trouve bien que je connois ce que j'appelle PASCAL auffi parfaitement que fes amis l'ont connu, puifqu'ils ne le connoiffoient que fur l'idée qu'ils s'en faifoient felon la maniere dont ils le voyoient penfer & agir. Mais leurs idées & la mienne fontelles conformes à ce qu'étoit veritablement PASCAL? C'eft ici la queftion.

Mais par ce que j'ai deja remarqué c'eft une queftion à laquelle je ne puis repondre finon que *cela peut être*, mais que je n'en fai rien, à entendre par *favoir*, être evidemment fûr d'une chofe; non plus qu'en ce fens je ne fai pas fi la connoiffance que j'ai des gens que je vois tous les jours eft veritablement conforme à ce qu'ils font.

Premierement, je ne fai point au jufte l'idée que chacun des amis de PASCAL en avoit, ainfi je ne puis comparer leurs idées avec la mienne. *Secondement*, c'eft qu'à moins que fes amis ne fuffent exactement femblables les uns aux autres tant par les organes des fens que par la façon de pe-

penser & par le dégré de savoir, ils avoient sans doute de differentes idées de ce qui se voyoit & de ce qui se connoissoit de PASCAL, & qu'il étoit ainsi impossible que leurs idées étant differentes elles fussent exactement conformes à ce qu'étoit veritablement PASCAL. Or l'experience apprend, que non seulement on ne trouve point deux hommes qui soient en tout parfaitement semblables, mais qu'on ne trouve pas même ni deux feuilles d'arbre ni deux grains de blé qui soient parfaitement les mêmes, ainsi que LEIBNITZ assure l'avoir exactement vérifié. Les amis de PASCAL le voyoient donc differemment, & avoient tous par conséquent des idées plus ou moins differentes de sa taille, de ses traits & de sa couleur. Si on ne trouve pas deux grains de blé en tout semblables, à plus forte raison ne trouvera-t-on pas deux personnes dont la vuë soit la même, puisqu'on remarque en effet qu'on voit differemment de l'œil droit & de l'œil gauche. Il en est ainsi des autres sens, & sur ce principe on pourroit assurer, qu'il n'y a pas deux hommes qui voyent, qui sentent, qui goutent, qui entendent les choses de la même maniere, ou, pour s'exprimer en termes plus Philosophiques, il n'y a pas deux hommes qui ayent les memes sensations à l'occasion du même objet, desorte qu'il n'y a pas deux hommes à qui le meme objet puisse faire éprouver exactement le même plaisir ou la même douleur. Mais ce n'est pas de quoi il s'agit ici. J'ai deja remarqué, que les figures, les formes, les couleurs, qu'on appelloit PASCAL, n'étoient point, à proprement parler, celui que ses amis connoissoient & qu'ils n'auroient point méconnu sous une autre forme. Il s'agit de l'Etre Moral qui étoit, à proprement parler, le vrai PASCAL. A cet égard il me semble que si ceux qui le voyoient ne s'en formoient une idée que sur ce qu'ils remarquoient en lui, il pouvoient d'autant mieux le connoitre qu'ils ne l'auroient point remarqué ni imposteur, ni hypocrite, & qu'ils lui auroient trouvé un ferme attachement à des principes dans lesquels il se seroit confirmé par la reflexion & l'habitude. Comme la Vertu n'est fondée que sur la vérité, elle hait

 l'hypo-

l'hypocrisie & l'imposture, ainsi plus un homme est vertueux, plus il est aisé de le connoitre. Mais quel est l'homme assez vertueux pour oser se montrer parfaitement tel qu'il est ? Quel est l'homme assez degagé du faux amour-propre pour ne pas vouloir qu'on croye un peu plus de bien en lui qu'il n'y en a? Quel est l'homme assez parfait pour que sa vertu ne peche pas par l'admission de quelqu'erreur dont il s'entête, ou par quelque foible qu'il dissimule, qu'il cherche même à justifier?

Si on vouloit pousser ces reflexions plus loin, ne pourroit-on pas encore dire, que l'homme ne se connoit point lui-même, qu'il ignore l'étenduë de ses facultés? Il ne voit point de bornes à ce qu'il peut connoitre; en voit-il à ce qu'il peut faire, & peut-il déterminer le terme de sa volonté & de sa félicité? D'ailleurs, toujours sensible, toujours actif, toujours aimant son bonheur, qui peut repondre qu'en éprouvant de nouveaux sentimens il ne changera pas d'objet & de principe? PASCAL lui-même dit (1), que *l'homme est un paradoxe à soi-même*, que *l'homme passe infiniment l'homme.* Dans un autre endroit (2), il l'appelle une *chimere*, un *cahos*, un *sujet de contradiction.* Il faut donc conclure, que la connoissance qu'on peut avoir de PASCAL, comme de tout autre homme, soit qu'on le voye, soit qu'on ne le voye point, soit qu'on ne l'ait jamais vu, ne peut être que *probablement*, mais jamais *évidemment* conforme à ce qu'il est.

Car on entend par *Evidence* (a) une *Connoissance si certaine qu'on n'en puisse douter*; ce qui ne peut être à moins qu'on ne connoisse une chose *telle qu'elle est necessairement, desorte qu'il implique contradiction qu'elle soit autre.* Et par *Probabilité*, on entend, une connoissance dont *le contraire n'est pas impossible, desorte qu'il n'implique point de contradiction que ce qu'on juge être tel ne puisse être autrement.*

Or il est evident, que l'existence actuelle d'une chose possible ne peut être evidemment connue par

(1) Dans ses *Pensées* Art. III. Pag. 33.
(2) Art. XXI. pag. 140. (a) Chap. IV. N°. XC.

par l'idée de la chose même, puisqu'il implique contradiction que l'idée d'une chose possible renferme necessairement la necessité de son existence; & qu'ainsi quelqu'idée qu'on se fasse d'un homme, quand meme cette idée seroit parfaitement conforme à ce qu'il est, on ne pourroit jamais en être évidemment sûr, puisque l'idée distinctive de tel ou tel homme n'est distinctive qu'en conséquence des choses que l'homme par sa nature même peut avoir ou n'avoir pas, & qu'il implique contradiction que des choses qu'on peut avoir ou n'avoir pas soient des choses qu'on ne puisse pas ne point avoir.

Ainsi la connoissance d'un homme quelque juste idée qu'on en ait, ne peut être évidente mais l'existence même de quelqu'homme que ce soit, pas même la mienne propre en tant qu'homme ne peut être connue évidemment, à moins que ce ne soit par des conséquences si nécessaires, que l'actualité de l'existence de l'homme ne puisse se nier sans contradiction. Ainsi quoiqu'il soit contradictoire que l'homme ne soit pas un corps d'une certaine organisation & animé par quelquechose de sensible & d'actif, desorte qu'on peut assurer qu'il est aussi impossible qu'un homme sans cela soit un homme, qu'il est impossible qu'un cercle soit un cercle si tous les points de la circonference ne sont également eloignés du centre; il est cependant vrai de dire, que l'actualité effective de l'homme ni du cercle n'étant point necessairement renfermée dans l'idée qu'on en a, ces idées sont nécéssairement ce qu'elles sont quand même n'y auroit ni aucun homme ni aucun cercle effectivement existant. Desorte que *ce n'est pas par l'existence des choses possibles que je puis juger de la necessité des idées, mais que c'est au contraire par la nécessité des idées que je juge de ce que sont ou de ce que peuvent être les choses possibles.*

Ainsi lorsque je dis que je me fais l'idée d'un homme ou d'un cercle, ce n'est pas que je me crée des idées qui soient en elles-mêmes arbitraires, je les ai, & elles sont telles qu'elles sont independamment de ma volonté, & de l'existence des choses mêmes, trop variables & trop peu connues pour me donner des idées distinctes & invariables. Mais j'unis seu-

lement à l'égard d'un même objet des idées dont il n'implique point contradiction que les choses se trouvent réunies dans une existence commune. Voilà ce que c'est que se faire une idée, & ce qui fait que les idées sont vraies & toujours necessairement vraies; desorte que la fausseté d'une idée ne consiste point dans les idées mêmes, mais dans leur union jointe à l'attribution qu'on en fait à un objet qui pourroit y être conforme mais qui n'y est pas conforme, parce que son existence ne les suppose pas necessairement. D'où l'on pourroit dire, qu'à proprement parler il n'y a point de *fausses idées*, il n'y a que de faux jugemens. Mais le maitre des Langues c'est l'Usage,

Quem penes arbitrium est & jus & norma loquendi.
HORAT. Art. Poet.

CLXXVII.

LA plupart des choses qui existent ne peuvent donc être gueres connues exactement qu'à certains égards déterminés par les idées necessaires de ce qu'elles ne peuvent pas ne point être, mais non par les idées distinctes de ce qu'elles sont effectivement eu égard à ce qu'elles peuvent être ou n'être pas. C'est pourquoi les hommes peuvent se faire des idées si differentes relativement au même objet qu'on a eu raison de dire *tot capita, tot sensus*, autant *d'Opinions que de Têtes*, & que si à l'egard des objets exterieurs leurs jugemens varient si fort quoiqu'ils conviennent de l'essentiel, c'est parce que l'essentiel ou l'etat necessaire d'une chose est invariable, au lieu que son état relatif peut être tel qu'il varie sans cesse, & que sans contradiction dans les idées on peut en cent manieres differentes le supposer autre qu'il n'est veritablement en soi.

Tout ce qui n'a qu'une existence possible peut par cela même que son existence n'est que possible cesser d'être & changer peut-être en effet à chaque instant; outre que par rapport à moi l'état possible d'une chose varie autant que le mien même varie, & ainsi à l'egard de tout ce qui s'y rapporte.

Et nova sunt semper: & quod fuit ante, relictum est:
Fitque, quod haud fuerat: momentaque cuncta novantur.

OVID. Metam. Lib. XV.

Mutation quelquefois si rapide mais toujours si ontinuelle qu'elle a fait dire, que *les choses ne sont oint, mais qu'elles se font*; du moins qu'aucune n'e-iste de maniere qu'on puisse dire qu'elle est quel-uechose de fixe dans un état déterminé qui ne uisse cesser d'être. C'est ce qui donnoit un grand vantage aux SCEPTIQUES sur les DOGMATI-QUES, qui prétendoient déterminer ce que les cho-es étoient en elles-mêmes selon les sentimens qu'ils prouvoient à l'occasion de ces choses par le moyen les sens ou de l'imagination: Sentimens qui ne sont peut-être jamais accompagnés de l'idée distincte de ce que les choses sont en elles-mêmes, & qui sont toujours relatifs à l'état de celui qui les reçoit & par conséquent toujours aussi variables que cet état varie. Les *Dogmatiques* étoient forcés de reconnoitre cette mutation perpetuelle. C'est ainsi que SENE-QUE commente la pensée d'HÉRACLITE qui pour marquer le changement continuel des choses offroit l'image d'une eau courante: „ Personne de nous, „ dit SENEQUE, n'est dans sa vieillesse ce qu'il é-„ toit dans sa jeunesse, personne n'est aujourdui ce „ qu'il étoit hier: nos corps se dissipent sans cesse, „ tout ce que vous voyez s'échape avec le tems „ qui fuit. Rien de ce que nous voyons ne demeure; „ moi-même pendant que je dis que ces choses sont „ changées, je suis changé. C'est ce qu'HERACLITE „ exprimoit en disant, qu'on entroit deux fois dans „ le même fleuve sans y entrer pourtant deux fois. „ L'eau est écoulée, il n'y a que le nom du fleuve „ qui reste le même. Ce changement est plus sensi-„ ble dans le fleuve que dans l'homme, cependant „ le courant qui nous entraine n'est pas moins rapi-„ de. C'est pourquoi notre folie m'étonne quand je „ considere que nous aimons à l'excès une chose „ aussi fugitive que notre corps, & que nous crai-„ gnons la mort lorsque chaque instant est la mort „ de l'instant qui le précede. Voulez-vous craindre „ qu'il n'arrive une fois ce qui arrive tous les jours?

„ Ceci regarde l'homme, matiere fluide & caduque, exposée en but à tout ce qui l'environne. „ Mais le monde même, quoique ce soit une chose „ éternelle & indestructible, change & n'est point „ toujours le même; quoiqu'il ait en lui tout ce „ qu'il a eu, il l'a autrement qu'il ne l'a eu. L'ordre change". (1) *Nemo nostrum idem est in senectute, qui fuit juvenis; nemo est mane qui fuit pridie. Corpora nostra rapiuntur fluminum more: quidquid vides, currit cum tempore, nihil ex his quæ videmus manet. Ego ipse dum loquor mutavi ista; mutatus sum: hoc est quod ait Heraclitus, in idem flumen bis descendimus, & non descendimus. Manet enim idem fluminis nomen, aqua transmissa est: hoc in amne manifestius quam in homine, sed nos quoque non minus velox cursus prætervehit, & ideo admiror dementiam nostram, quod tantopere amamus rem fugacissimam, corpus, timemusque ne quando moriamur, cum omne momentum, mors prioris habitus sit. Vis tu timere ne semel fiat quod quotidie fit; de homine dixi, fluida materia & caduca, & omnibus obnoxia causis. Mundus quoque æterna res & invicta mutatur, nec idem manet: quamvis enim omnia in se habeat, quæ habuit; aliter habet, quam habuit; ordinem mutat.*

Ce ne sera donc pas sur le rapport de mes sens que je pourrai connoitre avec certitude ce qui fait même la mutabilité des choses, non plus que ce qui fait leur existence. Mes sens ne pourront tout au plus que m'avertir ou me faire penser à des choses auxquelles je n'aurois peut-être pas pensé sans leur secours. Ce ne me sera qu'un sujet de reflexion pour découvrir la verité puisqu'ils me seroient une cause d'erreur si je précipitois mes jugemens sur leurs rapports.

Je ne puis être sûr de la verité que par des connoissances évidentes, qui soient la regle de tout ce qui est, comme de tout ce qui peut être, en conséquence desquelles tout ce qui est est tel qu'il est ou necessaire ou possible; d'où vient qu'on appelle ces connoissances du nom de *Raison* tant par rapport à l'homme que par rapport aux choses mêmes.

Quel-

(1) *Epist.* Lib. VIII. Epist. I.

Quelques variables que soient les choses, quelque violent que soit ce flux ou ce reflux qui en détruit & qui en refait sans cesse ; il faut qu'il soit possible que cela soit puisque cela arrive. Quelques fausses que soient les apparences, quand une chose passeroit avec une rapidité invisible d'un état à un autre, pour passer d'un état à un autre il faut qu'elle y passe, & lorsqu'elle y passe elle est telle qu'il faut qu'elle soit pour y passer, autrement elle n'y passeroit pas ; la necessité d'être telle pour passer d'un état à un autre, est immuable, puisque ce qui est necessaire ne peut point ne pas être. Cette necessité ne depend point de la chose qui passe, puisqu'au contraire la chose qui passe depend de cette necessité pour y passer & que tout ce qui se trouvera dans ce même état passera necessairement.

Qu'un homme voye traverser avec une rapidité presqu'imperceptible ou même qu'il entende seulement qu'un corps quelconque est poussé d'un certain coté, ses yeux, ni ses oreilles ne lui apprendront point précisément la ligne que ce corps décrira, ni quel sera precisément l'endroit de son repos ou de sa chute. Mais sans rien voir, ni sans rien entendre, telle force impulsive, telle pésanteur, étant données, la figure du corps & la resistance du milieu au travers duquel il doit passer étant connus, un *Géometre* déterminera la partie de la ligne qu'à chaque instant ce corps décrira, & d'où resultera la toute ou la ligne entiere que ce corps aura décrite depuis l'endroit de son depart jusqu'à celui de sa chute. Ou même sans égard à l'actualité de toutes ces choses qui peuvent varier à l'infini, *le Géometre* selon l'idée de force, de pesanteur, de figure & de resistance, déterminera par une théorie generale pour tous les cas possibles ce qui doit précisément arriver & ce qui arrivera en effet, non parce que les corps poussés selon les suppositions du *Géometre* auront décrit la ligne qu'il aura marquée, mais parce que ces corps ne pourroient pas ne la pas décrire, suivant la necessité qui resulte des demonstrations. Car une *Démonstration*, terme dont tant de discoureurs abusent, n'est qu'*une preuve si evidemment vraie que*

Demonstration

le

le contraire est impossible, desorte qu'une demonstration ne peut être meilleure qu'une autre eu égard à la verité demontrée, mais seulement eu égard à la maniere plus ou moins propre à faire connoitre facilement la vérité. Ce qui fait que *la verité des choses qui ne sont que possibles ne peut jamais être demontrée*, si même elle le peut, *que consequemment à quelque chose de necessairement vrai*, ce qui fait qu'elles ne sont que probables, & que les raisons dont on se sert pour les prouver peuvent être plus fortes les unes que les autres, & approcher toujours de la demonstration sans jamais y parvenir.

Les hommes ne peuvent donc avoir des opinions differentes que sur l'etat possible des choses mais non sur leur état essentiel, & la diversité d'opinion à cet égard n'est qu'une équivoque dans les termes, n'est que ce qu'on appelle une dispute de mots, ou c'est opiniatreté, un refus volontaire d'éclaircir ses idées en ne voulant pas demêler ce qui se suppose necessairement d'avec ce qui ne se suppose pas.

CLXXVIII.

IL paroît, que les objets exterieurs ni même les sens ne peuvent être les causes directes des idées que nous avons des objets corporels; mais que ces objets & les sens en soient les causes occasionelles, & qu'il n'y a rien de plus imprudemment avancé que de dire, que tout ce qui est dans l'esprit a passé par les sens. Cela paroit certain quoique les sentimens ou idées que nous avons soient purement Metaphysiques & que les connoissances que nous avons des objets exterieurs ne soient que des jugemens par lesquels nous déterminons que ces objets sont réellement effectués conformément aux sentimens ou idées que nous avons. C'est de là que les sentimens distincts, les idées claires sont toujours vraies & exactement conformes aux choses dont elles sont les idées, exactement conformes à une tour quarrée si c'est l'idée d'une tour quarrée, exactement conformes à deux boules si c'est le sentiment distinct de deux boules, & que les jugemens à l'égard des Objets exterieurs peuvent être faux. C'est ce qui fait la certitude de la Mathe-

Mathematique pure qui n'est qu'une science speculative, qu'une Syllogismique ou Science de calcul appliquée selon des idées Metaphysiques à la consideration des proprietés de l'Etenduë, aux rapports du plus & du moins. Sa certitude ne vient point des objets Physiques auxquels on l'employe. Ce ne sont ni les astres, ni la mer, ni les pierres, qui font la science de *l'Astronome*, du *Gnomoniste*, du *Navigateur*, *de l'Architecte*; leur science n'est fondée que sur les vérités idéales & necessaires auxquelles tout ce qui est & tout ce qui peut être ne peut pas ne pas être conforme. L'objet n'est jamais que supposé tel, c'est à l'experience à établir ou à confirmer la réalité actuelle de ce qui est supposé, c'est-à-dire, de l'existence effective de l'objet; mais il est sûr que si l'objet est tel, il en sera tout ce qui aura été démontré. Que le Soleil tourne autour de la Terre ou que la Terre tourne autour du Soleil, dans l'une & dans l'autre supposition ou hypothese, car c'est la même chose, un *Gnomoniste* determinera, en quelque lieu de la terre que ce soit & dans quelque position qu'une pierre soit au Soleil, l'endroit où doivent être marqués les chiffres qui signifient les heures, & le point où le stile doit être placé pour faire l'ombre qui les distingue en les parcourant. Les *Mathematiciens* ne connoissent donc pas mieux leur objet Physique que les amis de PASCAL connoissoient PASCAL, & que je le connois moi-même, & si on peut mieux marquer la ligne que parcourra un Corps inanimé supposé d'une telle masse dans un tel mouvement & passant par tel milieu, qu'on ne marquera la conduite que tiendra un homme supposé dans tels principes & dans telles circonstances, c'est que les objets Physiques sont necessités en quelque état qu'ils soient à être tels qu'ils sont par une détermination qui ne depend pas de leur volonté puisqu'ils n'en ont point, au lieu qu'un homme, étant supposé un Agent Libre, peut à chaqu'instant changer son état possible par un acte de sa volonté, & qu'ainsi on peut moins surement déterminer ce qu'il fera qu'on ne peut déterminer une Eclipse de Soleil ou de Lune.

Aussi *la Morale* ne determine pas ce que l'homme fera,

Remarque.

LOrſque je dis, que la Lune étant une maſſe de matiere eſt habitée, je dis une choſe qui peut être, mais non une choſe qui eſt neceſſairement. La Lune peut être conçue ſans habitans, l'exiſtence d'une maſſe de matiere quelle qu'elle ſoit ne ſuppoſe pas des animaux qui y vivent. Ainſi je ne dis qu'une choſe poſſible & non neceſſaire, & quoique ſi l'on pouvoit décider le pari qu'on feroit à ce ſujet on pût peut-être parier cent millions de millions contre un qu'elle eſt effectivement habitée, ce ne pourroit jamais être qu'un pari fondé ſur des probabilités, mais il n'y auroit point d'évidence, parce qu'il n'implique point contradiction, que la Lune ne ſoit point habitée. Ainſi quoiqu'aſſurément la Lune ſoit habitée ou ſans habitans, la négation de l'un ou de l'autre n'eſt à notre égard que la negation de ce qui eſt ou peut être, c'eſt-à-dire, du poſſible, mais non de ce qui eſt néceſſairement, tant qu'on n'aura pas de quoi le demontrer puiſque cela ne peut être que conſéquemment neceſſaire.

Si je dis qu'une boule de cire que je tiens peut devenir une lozange ſans ceſſer d'être cire, je dis ce qui eſt néceſſairement poſſible, parce qu'il eſt contradictoire qu'un compoſé d'une grande quantité de parties mobiles ne puiſſe pas prendre toutes ſortes de figures, à plus forte raiſon quand elles ſont auſſi ductiles que celles qui compoſent la cire; mais quand je dis que cette boule eſt ronde je dis ce qui eſt neceſſairement, parce qu'il eſt contradictoire qu'elle ſoit boule & qu'elle ne ſoit pas ronde & tant qu'elle eſt boule elle eſt néceſſairement ronde, comme elle eſt néceſſairement boule tant qu'elle eſt boule parce qu'il eſt impoſſible que ce qui eſt ne ſoit pas, que ce qui eſt tel ſoit autrement, mais dès qu'elle devient lozange elle ceſſe auſſi néceſſairement d'être boule qu'elle étoit néceſſairement boule lorſqu'elle étoit boule, & elle ne devient lozange que parce qu'elle n'étoit néceſſairement boule que conſéquemment à quelqu'arrangement qui l'avoit rendue telle & qu'il n'implique point contradiction qu'une quan-

quantité de cire existe sans être boule, puisque l'existence même de la cire n'en peut-être que possible non plus que celle des parties dont elle est composée, ainsi que le prétendent ceux qui croyent que la matiere n'est pas éternelle; mais quand je dis avec EUCLIDE, *deux quantités qui sont égales à une troisieme sont égales entre elles*, il n'y a plus alors ni probabilité ni nécessité conditionelle, cela n'est ni probablement ni conséquemment vrai, mais cela est nécessairement vrai d'une necessité absolue parce qu'il est impossible que cela puisse ne pas être, soit qu'il y ait des quantités quelconques actuellement existantes ou seulement possiblement existantes. Il en est de même quand je dis *quatre & quatre sont égaux à huit*, *toute proprieté suppose un être*, *l'idée d'une chose est conforme à la chose dont elle est l'idée*, *ce qui se suppose nécessairement ne peut pas exister l'un sans l'autre*, enfin toute proposition dont le contraire implique contradiction est nécessairement vraye.

CLXXXI.

Observation.

PUisque le Vrai est (a) ce qui est, tout ce qui est est vrai en soi, parce qu'il est tel qu'il est & qu'il ne peut être tel & être autrement; mais puisque je ne sai que les choses sont & que je ne connois ce qu'elles sont que par le sentiment ou les idées que j'en ai, les choses dont je n'ai point de sentiment ni d'idées m'étant totalement inconnues sont par rapport à ma connoissance comme si elles n'étoient pas; ainsi elles ne sont pas vraies pour moi.

Or, bien loin de connoitre tout ce qui est, le fonds de ma misere ne m'apprend que trop que je ne connois presque rien de ce qui est. J'ai des idées confuses de beaucoup de choses qui sont sans doute par cela même que j'en ai des idées confuses, puisque je ne puis avoir l'idée que de ce qui est nécessaire ou possible; mais je ne connois cependant pas

(a) Deff. N°. LIII, LIV.

pas ce que ces chofes font en elles-mêmes par cela même que je n'en ai que des idées confufes. Car, de ce que j'ai des idées je puis bien conclure que ces idées font les idées de chofes qui exiftent néceffairement, foit comme néceffaires, foit comme poffibles; mais je ne puis decider, ce que ces chofes font néceffairement en particulier, fi je n'ai point d'idée diftincte de ce qu'elles font: D'où il fuit, que je ne puis affurer qu'une chofe eft que par une idée diftincte qu'elle eft. Quoiqu'il en foit, ce Principe Metaphyfique eft evident.

CLXXXII.

Principe Metaphyfique.

Tout ce qui eft, peut être connu ou entierement ou non entierement, conformément aux idées qu'on en a.

CLXXXIII.

Obfervation.

Ce que je dis ici du tout qui comprend l'univerfalité des chofes, je puis le dire de chaque chofe qui en renferme d'autres qu'on peut confiderer par abftraction. Car comme en confiderant quelques uns des êtres qui exiftent ou peuvent exifter actuellement je fais abftraction à l'univerfalité des chofes dans laquelle ils exiftent & que cette univerfalité ne m'eft connuë que par l'idée confufe de l'affemblage de tous les êtres dont j'ai des idées, foit diftinctes, foit confufes, mais idées qui fuppofent néceffairement une realité quelconque; ainfi je puis confiderer par abftraction les parties ou les proprietés d'une chofe qui, quoique je n'en aye point une idée fi complette qu'il n'y ait plus rien à defirer, n'eft pas une realité moins néceffaire que celle que fuppofe l'idée de l'univerfalité des chofes, parce que le rien n'a point de proprietés, & que ce qui fe fuppofe néceffairement ne peut pas ne pas être.

Exem-

Exemple.

JE prends un morceau de cire, je sai que j'ai quelquechose dans les mains, que ce quelquechose est separable, susceptible d'une infinité de figures, qu'il se mollifie aisément jusqu'à devenir bientôt fluide s'il est exposé au feu ; je connois ainsi ce que c'est que la cire. Mais qu'est-ce que c'est que l'arrangement ou la configuration des parties qui font ce que je nomme *cire?* Je sai que c'est quelquechose de très-existant puisque sans cela la cire n'existeroit pas, mais ce quelquechose m'est inconnu; ainsi la connoissance de la cire consiste dans les *sentimens distincts* des propriétés *d'un Corps qui m'est en lui-même inconnu.*

Que si je ne regarde le morceau de cire que comme un corps simplement possible, & qui n'est peut-être pas actuellement existant, cela ne fait rien à l'exemple ; car il sera toujours vrai que la proprieté d'être divisible, de recevoir diverses figures, de se mollifier, de se fondre, suppose une substance réelle quelconque que je puis ignorer en partie lors même que j'en connois les proprietés. Soit donc cet autre

Principe Metaphysique & Ontologique.

CLXXXIV.

DAns ce qui est connu non entiérement il y a encore quelquechose qui n'est pas entierement connu, mais néanmoins ce qui est connu est connu & est véritablement tel qu'il est connu.

CLXXXV.

Observation.

PUisque ce qui est, est tel qu'il est, & n'est pas autrement, on peut savoir d'une chose, 1°. Qu'elle est. 2°. Ce qu'elle est. 3°. Comment elle est ce qu'elle est. 4°. Comment elle est telle qu'elle est. 5°. Ce qu'el-

le n'eſt pas. 6°. Ses rapports & ſes differences avec les autres choſes.

CLXXXVI.

J'Appelle ces diverſes connoiſſances les dégrés de connoiſſance auxquels une choſe peut être connue, & je dis, que connoitre ainſi une choſe c'eſt la connoitre ſi entierement, ſi parfaitement, qu'il n'en reſte plus rien à connoitre, & c'eſt ce que j'appelle en avoir une connoiſſance totale, *comprehenſive*, entierement parfaite, en un mot, une *Connoiſſance complette*; au lieu que ne connoitre une choſe qu'à quelques uns de ces dégrés c'eſt n'en avoir qu'une connoiſſance limitée, non comprehenſive, non entierement parfaite, en un mot, une *Connoiſſance incomplette*: Deſorte qu'on ne connoit entierement une choſe, que lorſqu'on la connoit ſi parfaitement qu'il n'eſt pas poſſible de la connoitre mieux, & qu'on la connoit imparfaitement tant qu'il en reſte quelquechoſe à connoitre. Mais comme (*a*) *ce qui eſt connu eſt veritablement tel qu'il eſt connu*, il ſuit que la Connoiſſance incomplette d'une choſe n'eſt point imparfaite *eu égard à ce qui en eſt connu*, mais ſeulement *eu égard à la connoiſſance du tout*. Deſorte que quoique le reſte d'une choſe me ſoit inconnu, quand je n'aurois de cette choſe qu'un ſeul dégré de connoiſſance, je ſuis auſſi ſûr que cette choſe existe & que ce que j'en connois eſt tel que je le connois, que s'il ne me reſtoit rien de plus à connoitre de la choſe entiere. C'eſt ce qu'il falloit demontrer.

Exemple.

JE connois qu'un eſpace a cent piés de longueur, mais je n'en connois point la largeur; je n'ai qu'une connoiſſance imparfaite de toute l'étendue de cet eſpace, mais aſſurément j'ai une connoiſſance très-parfaite de ſa longueur.

(*a*) N°. CLXXXIV.

CLXXXVII.

CLXXXVII.

Lemme Premier.

L'Affirmation d'une chose étant la négation du contraire (a) *parce qu'il est impossible que les choses soient telles & qu'elles soient autrement, dès qu'une chose est connue, par cela même on sait ce qu'elle n'est pas.*

Lemme Second.

LE Necessaire étant (b) *ce qui ne peut pas ne pas être, les choses qui pour être ce qu'elles sont en supposent nécessairement d'autres, ne peuvent pas être sans elles.* Et de même,

Lemme Troisieme.

LE Possible (c) *étant ce qui peut être ou n'être pas, les choses qui ne se supposent pas relativement & necessairement ne peuvent être independamment les unes des autres.*

Corollaire I.

DOnc, si ce qui est connu suppose nécessairement quelquechose qui soit inconnu, ce quelquechose d'inconnu n'est pas moins réellement vrai en soi que ce qui est connu, puisqu'il *est impossible que ce qui ne peut exister separément puisse exister separément*; & puisque je ne dois rien admettre pour vrai que ce qui implique contradiction, je ne dois point admettre *qu'il y ait des choses qui me soient inconnues qu'autant que celles que je connois en supposent nécessairement d'autres que je ne connois pas, ni dire que je ne connois pas entierement*

(a) N°. CXIX. (b) N°. CXXXIV. (c) N°. CXXX.

ment une chose dont je connois quelque partie ou quelque propriété que lorsque ce que je connois y suppose nécessairement quelquechose qui m'est inconnu.

Corollaire II.

Ainsi, quoique je ne puisse pas connoitre ce qu'une chose est sans savoir qu'elle est, puisque pour être tel il faut être (*a*), je puis savoir très-certainement qu'une chose est & ignorer comment elle est ce qu'elle est, desorte que je suis evidemment sûr qu'elle est sans la connoitre entierement.

Corollaire III.

Ainsi, savoir n'est pas connoitre. La connoissance d'une chose suppose non seulement un sentiment, mais encore un sentiment distinct (*b*), desorte que toute connoissance suppose au moins deux sentimens.

Corollaire IV.

Ainsi, on peut savoir qu'une chose est sans connoitre entierement comment elle est ce qu'elle est; mais on ne peut connoitre qu'elle est qu'on ne connoisse distinctement ce qu'elle est.

CLXXXVIII.

Theoreme.

L'Etre ou l'Existence d'une chose & par conséquent sa substance ne peut être connu que par ses proprietés & qu'autant que les proprietés seront connues.

Par les termes mêmes, la distinction des choses ne nait que de leurs differences; ainsi rien ne peut être distinctement connu que par ce qui lui est si particu-

(*a*) N°. LXXXVIII. (*b*) N°. CXXIV. CXXV.

ticulierement propre (*a*) que cela ne lui soit point commun avec quelqu'autre chose que ce soit.

L'Existence en tant qu'existence est également propre & commune à tout ce qui existe; ainsi le sentiment de l'existence ne peut être que le sentiment de quelquechose de positif, de vague, & de non distinct. Car la non existence (*b*) ou le rien n'étant que la negation de l'existence, la non existence ne peut être comparée avec l'existence, puisque le rien n'a point de proprietés, & que comparer rien, ou ne point comparer, est la même chose.

Une chose en tant que simplement existante n'est donc point distincte de quelquechose que ce soit qui existe, elle n'en peut être distincte que par des differences qui soient particulieres à son existence & que par cela même on appelle ses *proprietés*.

Toute connoissance suppose une idée distincte (*c*) & toute idée distincte une chose réelle dont elle est l'idée, les proprietés d'une chose ne sont point differentes de la chose même dont elles sont les proprietés. Ainsi l'existence d'une chose ne differant de celle d'une autre que par ses propriétes, l'existence d'une chose, & par conséquent son être & sa substance qui ne sont point autres qu'elle, ne peut être connue distinctement que par les proprietés, & plus on en connoitra de proprietés plus on en connoitra l'existence.

Ainsi la connoissance, quelqu'imparfaite qu'elle soit, qu'une chose existe, suppose le sentiment de l'existence & celui de quelque propriété qui determine cette existence à être telle que la propriété qui la distingue la fait connoitre.

(*a*) N°. CXXV, CXXVI, CXXVII.
(*b*) N°. CXXI, CXXII, CXXIII.
(*c*) N°. CXVIII, CXXIII, CXXVII.

CLXXXIX.

Theoreme.

D'*Une chofe fue ou connue on peut en favoir ou en connoitre une autre, ou parfaitement ou imparfaitement.* Cela eft deja demontré par ce qui precéde. Car 1°. Puifque l'affirmation d'une chofe eft la negation du contraire, étant impoffible que les chofes foient telles & qu'elles foient autrement, dès qu'une chofe eft connue on fait ce qu'elle n'eft pas.

2°. Puifque le neceffaire eft ce qui ne peut pas ne pas être, les chofes qui pour être ce qu'elles font en fuppofent neceffairement d'autres ne peuvent être fans ces autres; & de même les chofes qui fe fuppofent relativement & néceffairement ne peuvent fubfifter indépendamment les unes des autres.

Ainfi, dès que l'on connoit une chofe on peut par des conféquences tirées de la nature même de la chofe parvenir à decouvrir ce qu'elle fuppofe & ce qu'elle exclud, & ainfi par la néceffité des conféquences affirmatives & négatives parvenir non feulement à la mieux connoitre mais à connoitre encore d'autres chofes, & ainfi de fuite.

Exemple.

SI je fai qu'un efpace a cent piés de longueur, je fai que fa largeur a moins de cent piés, puifque par *la longueur* d'un efpace on entend *fa dimenfion la plus étendue.* Si je fai que tous les côtés d'un efpace font égaux, droits & paralelles, je fai alors que cet efpace eft parfaitement quarré, qu'ainfi ces côtés ne peuvent être plus de quatre ni moins de quatre, que les quatre coins de cet efpace que les Géometres appellent des *angles* feront des angles droits, qu'ils feront tels que la grandeur d'un feul étant connue je connoitrai la grandeur des trois autres. Que fi je tire une ligne droite qui traverfe d'un de ces angles à un autre, cette ligne infcrite dans le quarré fera toujours plus longue que quelqu'autre que ce foit qui le partage, & qu'elle divifera

sera le quarré en deux triangles égaux, desorte que qui en connoit un connoit tout le quarré. Il y a une infinité de choses que je puis ainsi examiner & connoitre dans un quarré par rapport au quarré même, & ensuite en particulier chacune de ces choses que j'y aurai remarquées m'en fournira encore une infinité d'autres.

C'est ainsi qu'avec la seule idée de l'Etendue divisible on peut parvenir à connoitre toutes les verités de la Géometrie: Desorte qu'un homme qui les ignore, qu'un homme qui les sait médiocrement, qu'un homme que les connoit bien, ne different à cet égard qu'en ce que le premier ne s'est pas appliqué à considerer ce que les Mathematiciens appellent les rapports & les differences & ce qu'un Logicien appelleroit l'affirmation & la négation des proprietés de l'étendue divisible; que le second ne s'y est appliqué que médiocrement, & que le troisieme a beaucoup examiné dans une idée claire & distincte ce qui étoit l'affirmation d'une figure & la négation d'une autre.

Ainsi, comme dans la nature des êtres il resulte de la necessité & de la possibilité un enchainement nécessaire de convenances & de disconvenances, ou, si l'on veut, de differences & de relations, qui fait l'accord du tout; de même toutes les Sciences ne sont qu'une chaine de Connoissances qui se rapportent si parfaitement les unes aux autres qu'il est presqu'impossible d'en savoir une bien si on ne sait beaucoup de toutes les autres & que par les rapports qu'elles ont entre elles on peut parvenir à une sorte d'Encyclopedie toujours à la verité très-limitée parce que pour y assigner un terme il faudroit pouvoir en assigner un à la cause qui fait que tout ce qui est, est ou peut être.

C X C.

Theoreme.

A Quelque petit degré qu'une chose soit connue, quelqu'inconnue qu'elle soit d'ailleurs, il est évidemment certain qu'elle est telle que le peu qu'on en connoit exige nécessairement qu'elle soit.

Comme la réalité des choſes ne depend point de nos idées, puiſqu'au contraire nos idées dependent de la realité des choſes, de ce que nous n'avons pas l'idée d'une choſe, il ne s'enſuit pas qu'elle n'eſt point; (*a*) il ſuit ſeulement qu'elle eſt par rapport à notre connoiſſance comme ſi elle n'étoit pas : Mais puiſque dès que l'on conçoit quelquechoſe diſtinctement il ſuit néceſſairement qu'on à l'idée de quelquechoſe tel que l'idée qu'on en a; ſi ce dont on a l'idée ſuppoſe néceſſairement quelquechoſe ſans quoi il ne pourroit être, étant contradictoire que ce qui eſt ne ſoit pas ce qui eſt, ou puiſſe être ſans ce ſans quoi il ne ſeroit pas; il eſt évident, qu'à quelque petit degré qu'une choſe ſoit connue, ne fut-ce que par un effet qui n'eſt que la proprieté d'une proprieté, l'exiſtence de cette choſe eſt évidemment certaine, & il eſt de même évident qu'elle eſt telle que l'effet ou la propriété connue l'éxige néceſſairement.

CXCI.

Corollaire.

ON peut donc ſavoir qu'une choſe eſt, ſans ſavoir comment elle eſt ce qu'elle eſt, deſorte qu'à cet égard on ſait qu'elle eſt ſans la connoitre; mais on ne peut pas connoitre ce qu'elle eſt ſans ſavoir qu'elle eſt. Ainſi on n'a point le ſentiment non diſtinct de ce qui reſte inconnu dans une choſe, que lorſqu'on a un ſentiment diſtinct de quelque autre choſe qui le ſuppoſe néceſſairement; ainſi la certitude d'une choſe inconnue ſuppoſe celle de quelquechoſe de connu.

Remarque.

C'Eſt une remarque importante contre la crédulité qui fait admettre indiſtinctement beaucoup de choſes fauſſes qui ne ſont que plauſibles, & qui fait

(*a*) N°. LXXXII. & ſuiv.

fait fouvent qu'on s'y livre avec d'autant plus d'empreffement qu'elles paroiffent merveilleufes; mais c'eft auffi une remarque importante contre l'incrédulité qui porte à ne vouloir pas recevoir pour vraies les chofes les plus certaines dès qu'on n'a pas une idée complette de tout ce qu'elles fuppofent. On fe garantira de l'égarement dangereux où l'un & l'autre de ces excès nous jette, fi on fait attention, qu'*on ne doit recevoir pour indubitable que ce qui eft évident*, c'eft-à-dire, que *ce que la néceffité nous force d'admettre par l'impoffibilité du contraire*; & qu'il *eft évident*, que *lorfque ce qui refte d'inconnu dans une chofe eft néceffairement fuppofé par ce qui en eft connu, il eft impoffible que ce qui refte d'inconnu ne foit pas ce que l'on conçoit qu'il doit néceffairement être.* C'eft ainfi que les gens faciles à croire éviteront les pieges de l'impofture, & que ceux qui fe piquent de favoir & d'efprit s'exempteront du ridicule qu'il y a à decider qu'une chofe n'eft point parce qu'elle ne leur eft pas connue. Les uns & les autres fufpendant leur jugement ne nieront ni n'affirmeront qu'après avoir examiné fi les chofes connues fuppofent néceffairement celles qu'on leur propofe, & s'il y a les moyens de s'en affurer par l'évidence; c'eft après cet examen qu'ils feront en droit de prononcer.

Exemple.

JE vois l'eguille d'un Cadran qui marque regulierement les heures, mais je ne vois que le cadran & l'eguille. J'ai une idée diftincte de l'un & de l'autre & du mouvement de l'eguille, c'eft-à-dire, de l'éguille tournante fur ce Cadran, ce qui la fait tourner m'eft inconnu; c'eft peut-être un homme qui a la patience de la faire ainfi mouvoir, c'eft peut-être un poids de fer, de plomb ou de pierre, c'eft peut-être un reffort, c'eft peut-être du feu, de l'eau, ou du fable, enfin la caufe m'en eft inconnue. Mais affurément il y en a une caufe quelconque, car le rien d'a point de proprietés, & quelqu'inconnue qu'elle me foit, je

fuis

suis sûr qu'elle existe & que c'est une cause mouvante; desorte qu'il n'est pas plus évident pour moi que l'éguille montre les heures marquées sur le Cadran, qu'il est sûr que ce qui fait mouvoir cette éguille est quelquechose capable de la mouvoir & de la mouvoir regulierement; desorte que la pesanteur de cette éguille m'étant connue avec la distance des heures marquées sur le Cadran, je pourrai determiner quelle est la force de la chose quelconque qui la fait mouvoir; desorte que s'il ne pouvoit y avoir dans la nature qu'une seule chose capable de donner à l'éguille un tel mouvement, je pourrois aussi surement decider quelle seroit & ce que ne seroit pas cette chose, que je puis assurer que cette éguille marque les heures; & quoique je ne connoisse pas cette chose, parce qu'il peut y en avoir plusieurs capables de produire le même effet, je puis aussi surement déterminer qu'elle a tel dégré de force relativement à l'éguille & qu'elle ne peut en avoir ni moins, ni plus, que si cette chose m'étoit parfaitement connue.

CXCII.

Observation.

IL y a lieu de croire que quelqu'étendue que soit notre connoissance, elle ne va point jusqu'à pénétrer le fonds de l'existence des choses (*a*). Mais puisque *ce qui est est tel qu'il est & ne peut être autrement* & qu'on peut savoir qu'*une chose est, ce qu'elle est, & ce qu'elle ne peut être, sans savoir comment elle est en soi*; il suit, qu'on peut connoitre *les propriétés d'une chose, son existence, & savoir ce qu'elle n'est pas* (*b*) sans connoitre entierement l'être intime, la substance, le fonds de l'existence de cette chose; & comme (*c*) les propr[illegible] l'une chose ne sont rien que la chose mêm[illegible] que [illegible]le, c'est-à-dire, la chose telle qu'ell[illegible]nce & par la necessité reciproqu[illegible] de ses proprietés, il suit, que

(*a*) [illegible]
(*b*) N[illegible] (*c*) CXXVIII.

que le fonds de l'éxistence d'une chose n'étant point different de la chose même, les proprietés d'une chose & la chose même ne sont qu'un, & qu'il n'y auroit point de proprietés s'il n'y avoit pas une substance éxistante, ni de substance éxistante s'il n'y avoit point de propriétés, & qu'ainsi plus on connoit de propriétés d'une chose plus on connoit qu'elle est, l'espece de sa substance, le fonds de son existence, ce qu'il n'est pas, ce qu'il ne peut pas être, & qu'ainsi par les termes mêmes à moins que de connoitre très-distinctement toutes les propriétés d'un être la connoissance qu'on en a ne merite pas le nom de connoissance absolument parfaite, totale, comprehensive; qu'ainsi dans la supposition que nous n'ayons la connoissance complette d'aucune chose, supposition qui n'est peut-être que trop juste, nous ne pouvons rien connoitre que par abstraction (*a*), puisque quand bien même nous considerrions sous une seule idée, par un seul sentiment, toutes les propriétés connues d'une chose, notre idée, notre connoissance ne laisseroit pas que d'être une idée, une connoissance abstraite de la totalité d'un être quelconque, puisque cette totalité resteroit encore inconnue; mais quelqu'inconnue que soit la totalité d'un être il n'y a pas lieu de douter qu'il existe lorsqu'on sent qu'il doit nécessairement exister, puisque dès que l'on connoit quelquechose par quelqu'endroit, c'est-à-dire, dès qu'on en connoit quelques propriétés, il est impossible quil n'y ait pas une réalité quelconque. Ainsi, quoi qu'on n'ait pas une connoissance comprehensive d'une chose, *ce quon sait ne pouvoir pas ne point être, tout inconnu qu'il est, est quelquechose d'aussi réel & d'aussi vrai que ce qui est le mieux connu.* C'est ce qui a été demontré par tout ce qui précede, & d'où il resulte par rapport à nous, *que la nécessité d'une chose ne depend point de la connoissance parfaite de ce que la chose est en soi, mais seulement de la connoissance distincte de quelquechose qui la suppose nécessairement.*

CXCIII.

(*a*) N°. CXIV.

CXCIII.

Theoreme.

DEs qu'il ſe trouve deux ou pluſieurs propriétés dans un être, ces propriétés ſont differentes.

Cela eſt évident par les termes. Où il y a pluralité il y a nombre, par conſéquent, répétition d'unités ; mais une ſeule propriété qui ne feroit que repétée pluſieurs fois ne feroit, par les termes mêmes, qu'une ſeule propriété pluſieurs fois repétée, ce qui ne feroit que pluſieurs répetitions & non pluſieurs propriétés. D'ailleurs, où il n'y a point de difference il n'y a, par les termes mêmes, ni diſtinction ni pluralité ; ce qui eſt eſt tel qu'il eſt & n'eſt pas autre. Si un & un ſont deux, c'eſt parce que l'un n'eſt pas l'autre. Il eſt contradictoire que le même un ſoit deux uns, & qu'il ne ſoit pas le même s'il n'y a point de difference.

CXCIV.

Theoreme.

LEs propriétés qui ſe ſuppoſent néceſſairement ſont les propriétés d'un même être.

Puiſqu'il eſt contradictoire qu'une choſe ne ſoit pas ce qu'elle eſt, il eſt impoſſible qu'elle ne ſoit pas ce qu'elle eſt, par conſéquent, elle eſt néceſſairement ce qu'elle eſt. (*a*) Les propriétés d'un être ne ſont que l'être même en tant que tel. Il eſt contradictoire & par conſéquent impoſſible qu'il ſoit tel & qu'il ſoit autrement, & qu'étant néceſſairement tel les propriétés qui le ſont tel ne ſe ſuppoſent pas néceſſairement, puiſqu'il s'enſuivroit que cet être feroit néceſſairement tel en n'étant pas néceſſairement tel, ce qui eſt abſurde.

(*a*) Obſ. CXCII.

CXCV.

Corollaire.

DOnc, toutes propriétés dont les unes ne suppofent pas néceffairement les autres font les propriétés de differens êtres, foit fimples, font compofés.

CXCVI.

Theoreme.

TOutes propriétés contraires à d'autres propriétés fuppofent des Etres de nature differente.

Puifque ce qui implique contradiction eft non feulement faux mais impoffible, & que par conféquent il eft impoffible qu'une chofe foit differente d'elle-même; puifque d'ailleurs les propriétés d'un être ne font rien autre chofe que l'être même, il eft donc impoffible que le même être puiffe avoir deux propriétés contraires; & puifque toute propriété fuppofe un être, & un être une fubftance qui lui foit propre, puifque rien ne peut fubfifter fans fubftance; il fuit, que deux propriétés contraires fuppofent néceffairement des êtres de fubftances contraires, c'eft-à-dire, *de nature differente.*

Fin du Livre Quatrieme.



RECHER-

RECHERCHES PHILOSOPHIQUES,

LIVRE CINQUIEME:

Des Etres possibles & néceſſaires. Des Cauſes & des Effets.

Felix qui potuit rerum cognoſcere cauſſas.

VIRGIL.

CHAPITRE IX.

Obſervation ſur les Mots. Recherches ſur l'exiſtence du Poſſible & du Neceſſaire.

CXCVII.

Obſervation.

Puiſque les mots ſont les ſignes de mes ſentimens ou de mes idées (*a*) & que tout ſigne eſt arbitraire, il ſuit, ainſi que je l'ai deja remarqué, que les mots ne peuvent à proprement parler *donner des idées*, mais ſimplement *les réveiller*; deſorte que ſi je n'avois pas en moi independamment des mots les idées dont ils ſont les ſignes, & que je n'entendiſſe pas préciſément ce dont ils ſont les ſignes

(*a*) N°. LVII.

ignes, je n'éntendrois non plus ce qu'on me diroit qu'un aveugle quand on lui parle des couleurs; mais puisque les mots sont des signes & que sans cela ce ne seroit que des sons, il faut de même, ainsi que je l'ai encore remarqué, que chaque mot exprime quelquechose qui soit; & comme rien ne peut être sans avoir une existence quelconque, il faut donc que, *quelquechose que ce soit qu'un mot exprime, ce quelquechose existe necessairement de quelque maniere que ce soit* (a). Or, comme l'impossible n'est que la négation absolue de ce qui est ou peut être dans la nature des choses, il suit que rien d'impossible ne pouvant être exprimé que par des termes negatifs ou les termes contradictoires qui affirment la chose niée, tout mot signifie donc quelque chose de *possible* ou de *necessaire*, quelquechose dont l'existence est possible ou nécessaire. Soit donc ce

Principe Ontologique.

CXCVIII.

TOut ce qui est, est quelquechose de nécessaire ou de possible. Et cet autre

Principe Metaphysique.

CXCIX.

ON ne peut avoir d'idée que de ce qui est ou de ce qui peut être, du possible, ou du necessaire. Et cet autre

Principe Logique.

CC.

TOut mot signifie quelquechose qui peut être ou qui est nécessairement, c'est-à-dire, *quelquechose de* possible *ou de* nécessaire.

(a) N°. CXXXV.

Observation.

UNe *chose simplement possible* (*a*) est une chose qui *n'est pas rien, ce n'est que la négation d'une existence effectuée*, mais l'affirmation de quelquechose qui peut devenir actuel ou effectué. Ainsi dès qu'elle n'est pas rien elle existe, par conséquent, de quelque maniere que ce soit, elle n'est point effectué, par consequent, elle n'existe pas actuellement & de fait. Où est donc son existence ? Ne tombé-je point ici en contradiction ? Non : Car je ne dis pas qu'elle existe & qu'elle n'existe pas, ce qui seroit contradictoire & impossible ; desorte que je ne pourrois pas avoir d'idée de la chose dont je parle, & j'en ai une. Quelle est donc l'idée que j'ai du *possible* ? Voyons sur quoi elle est fondée, & comment je puis l'avoir.

Je me leve, & je sens que je puis rester assis, que je puis me promener ou faire des choses que je ne fais point, & je dis (*b*), qu'il est *possible* que je me leve, que je reste assis, que je me promene, ou que je fasse quelqu'autre chose ; & même quand je les fais, je dis qu'il *m'est possible* de ne les pas faire, parce que je puis cesser d'agir.

Je vais dans une maison où je dis que je pourrois bien trouver un Cavalier de ma connoissance avec une Dame de ses amies s'ils ne sont point allés à l'Opera, & je dis qu'il *est possible* que je les trouve ou que je ne les trouve point parce qu'il est *possible* qu'ils soient allés à l'Opera. Je vois d'ailleurs plusieurs autres choses qui varient presque sans cesse, qui changent de forme & de situation, & je dis que puisque ces choses varient & changent de forme & de situation, il *n'est pas impossible qu'elles* puissent changer & par conséquent qu'il *est possible* qu'elles changent ; mais comme il seroit contradictoire qu'elles pussent changer si elles ne pouvoient point changer, je dis que lors même qu'elles sont telles elles ne sont nécessairement telles que *conditionellement*

(*a*) N°. CLXXXIX. (*b*) N°. CXXX.

ment à quelquechose qui les fait telles & qui *peut cesser de les faire telles puisqu'elles peuvent être autrement*; desorte qu'elles ne sont nécessairement ce qu'elles sont que lorsqu'elles sont actuelles, mais qu'elles sont toujours *essentiellement possibles*, & c'est ainsi que je dis que *le possible* est *ce qui peut être ou n'être pas actuel ou effectué*, en prennant ces termes l'un pour l'autre.

Si je ne sentois pas que je puis faire toutes ces choses que j'ai remarqué que je peux faire & qu'en effet je ne pûs les faire, ces choses me seroient *impossibles* (*a*), puisqu'il seroit contradictoire que je ne pusse faire une chose & que je la fisse; ainsi ce n'est que dans *le sentiment de mon pouvoir* que *je connois les choses qui me sont possibles*, ce n'est que dans *le sentiment de mon pouvoir* que j'en trouve les idées, & *l'existence possible de ces choses n'est que dans le pouvoir que j'ai de les faire*, & elles n'ont une existence actuelle que lorsque je les fais ou que je les ai faites.

Ainsi l'existence du simple possible non effectué n'est rien de *réel* que (*b*) *la proprieté qui se trouve dans un être actuel*, & *l'idée du possible n'est que le jugement de l'esprit fondé sur l'idée de cette proprieté si une seule suffit*, *ou l'union de deux ou même de plusieurs proprietés si une seule ne suffit pas*. Et comme les proprietés d'un être ne sont que des idées abstraites de l'être même, (*c*) l'existence du possible non effectué ne consistant que dans ces propriétés, il suit, qu'il ne consiste que dans l'être même, ce qui doit être, puisque conformément aux principes (N°. CXXII, CXXIII.) le *rien n'a point de propriétés*, & que *toute propriété suppose un être*.

Mais puisque par la définition (*d*) *le possible est ce qui peut être ou n'être pas effectué*, il suit par les termes mêmes, que ce qui n'est que possible ne le seroit pas s'il ne pouvoit être effectué. Devenir ce qu'on est c'est une contradiction, on devient ce qu'on n'est pas; ainsi le possible qui devient effectué devient ce qu'il n'étoit pas.

(*a*) N°. CXXXII. (*b*) N°. CXXX.
(*c*) N°. CXV. (*d*) N°. CXXX.

CCI.

Observation.

SOient A & B deux objets quelconques. Je dis que je puis confiderer A par ce qu'il eft en lui-même, par le feul rapport que tous les traits qui le compofent ont entre eux, ou je puis le confiderer par rapport à B; & j'appelle *ce qu'eft A ainfi confideré par ce qu'il eft en foi-même*, l'état *d'A par rapport à lui, l'état de l'A par rapport à l'A*; & j'appelle *ce qu'eft A confidére par rapport à B*, l'état *d'A par rapport à B*, c'eft-à-dire, *ce qu'eft A relativement à B.*

Maniere d'être. Ainfi j'entends par l'état d'un être *la maniere dont cet être exifte par rapport à foi ou relativement à d'autres êtres.* Si A perfifte dans le même état je dis qu'il ne lui arrivera aucun changement, puifqu'il eft contradictoire qu'il fe trouve dans un autre état & qu'il foit toujours de même, foit par rapport à foi ou relativement à d'autres.

CCII.

Remarque.

J'Appelle *Action*, ce par quoi *un être fe donne actuellement à foi-même ou donne à un autre un état différent ou une nouvelle maniere d'être*, ce qui eft la même chofe. Ainfi je dis:

Lemme Premier.

ON *ne paffe point d'un état dans un autre fans changement, & tout changement fuppofe une action.*

Lemme Second.

L'*Action eft l'effet d'un pouvoir agiffant, & le pouvoir agiffant eft la proprieté d'un être actif ou agiffant.*

Corollaire.

DOnc, tout possible suppose un être agissant; puisque tout possible étant ce qui peut être ou n'être pas effectué, tout possible doit pouvoir passer d'un état à un autre, & que tout changement suppose une action & une action un être agissant.

CCIII.

Remarque.

QUand je dis, j'appelle une *action* ce *par quoi un être se donne actuellement à soi-même ou donne à un autre un état different ou une nouvelle maniere d'être*, je définis ce que j'entends par *action* & je sens évidemment, que rien ne peut changer d'état, de simple possible par exemple devenir un possible effectué, sans une action qui opere ce changement. Mais quoique cela soit évident & que les termes dont je me suis servi expriment le sentiment que j'ai de ce qu'on appelle *action*, il me semble que j'entends bien le mot, & que j'ai un sentiment très-vif de la chose, mais que je ne ferois pas mal encore de l'examiner; de façon que si je n'en ai pas un sentiment plus vif, j'en aye cependant une connoissance plus distincte.

CCIV.

Remarque.

L'Idée d'action devroit-elle être mise au rang de ces idées dont il est parlé dans le VIII. Chapitre de la Premiere Partie de la *Logique de Port-Royal*, où on dit, qu'*une idée peut être claire & confuse?* Voici ce qui se lit dans ce Chapitre. *On peut distinguer dans une idée la clarté de la distinction, & l'obscurité de la confusion; car on peut dire, qu'une idée nous est claire quand elle nous frappe vivement, quoiqu'elle ne soit pas distincte, comme l'idée de la douleur nous frappe très-vivement,*

ment, & selon cela peut être appellée claire, & néanmoins elle est fort confuse en ce qu'elle nous represente la douleur comme dans la main blessée, quoiqu'elle ne soit que dans notre esprit. Néanmoins on peut dire, que toute idée est distincte en tant que claire & que leur obscurité ne vient que de leur confusion, comme dans la douleur le seul sentiment qui nous frape est clair, & est distinct aussi, mais ce qui est confus qui est que ce sentiment soit dans notre main, ne nous est point clair, l'idée que chacun a de soi-même comme d'une chose qui pense, est très-claire, & de même aussi l'idée de toutes les dependances de notre pensée, comme juger, raisonner, douter, vouloir, desirer, sentir, imaginer.

L'Auteur met encore au rang de ces idées celles de *la substance étendue*, de *la figure*, du *mouvement*, du *repos*, de l'*être*, de l'*existence*, de *la durée*, de *l'ordre*, du *nombre*; & il ajoute, que *toutes ces idées-là sont si claires que souvent en les voulant éclaircir d'avantage, & ne se pas contenter de celles que nous formons naturellement, on les obscurcit.*

Je ne sai pas si tout ceci est exactement vrai; il y a lieu de le croire. La *Logique de Port-Royal* est un Ouvrage qui vient de bonne main; & comme les idées de *juger*, *raisonner*, *douter*, *vouloir*, sont mises au rang des idées claires, celle d'*agir* y doit sans doute être mise; mais je ne vois pas qu'en voulant éclaircir d'avantage des idées claires & ne se pas contenter de celles que nous formons naturellement, on les obscurcisse, à moins qu'on ne les confonde avec d'autres idées qui ne les supposent pas nécessairement, & ce n'est que dans ce cas qu'on peut souvent les obscurcir, mais je vois au contraire, que si sans perdre une idée claire de vuë, on s'en sert pour examiner ce qu'elle suppose nécessairement, les autres idées qu'elle suppose & qu'on n'appercevoit que confusément devenant alors plus claires, il en resulte un plus grand dégré de lumiere & qu'une idée très-claire le devient encore plus par la clarté de celles qu'elle suppose & qui reflechissent nécessairement sur elle. N'arrive-t-il pas qu'on prend souvent pour des idées claires ce qui ne l'est pas, & que même souvent on combat des idées claires? Il y a des Philosophes qui ne doutent pas que l'idée

de

la Péſanteur, de l'Attraction, & du Vuide ne ent ſi claires, que j'en connois qui aſſurent que péſanteur ſuppoſe un corps peſant, qui ſoutien- nt que l'idée de l'impulſion n'eſt pas plus claire e l'idée de l'attraction, & que l'idée d'une éſpace ide de matiere eſt la plus ſimple, la plus claire, la premiere de toutes nos idées après celle de tre exiſtence; tandis que d'autres Philoſophes re- dent l'Attraction comme une choſe dont l'impoſſi- té eſt bien prouvée, qu'ils croyent que la Péſan- ır n'eſt que l'action d'un corps ſur un autre qu'il ıſſe, & qu'une boëte pleine d'or ou de plomb eſt s remplie de matiere que ſi elle n'étoit pleine : d'air ou de plumes; preuve qu'il ne faut pas nettre aiſément pour idées claires, les idées mê- les plus claires, & qu'il ne faut les recevoir ır telles qu'après en avoir démontré la néceſſité l'impoſſibilité du contraire, ce qui ſuppoſe qu'il faut pas ſe contenter de celles que nous formons urellement, parce que naturellement nous ſom- s ſujets à l'erreur & que ce n'eſt que par l'éviden- que nous pouvons nous aſſurer de la clarté des es même qu'elle ſuppoſe.

)eſorte qu'au hazard de ne voir que ce que j'ai a vu, & malgré le ſentiment très-vif que j'ai de que j'entends par *action*, duſſé-je ne retomber : dans des repetitions, je vais encore examiner que ce peut être que ce *ce* par quoi un être ſe ıne ou donne à un autre un état different ou une ıvelle maniere d'être.

C C V.

Obſervation.

U'il y ait de l'action, qu'il y ait quelquechoſe par quoi un être ſe donne ou donne à un autre : nouvelle maniere d'être, je le ſens ſi parfaite- ıt que je ne ſens pas mieux ma propre exiſtence, que ce que j'appelle en moi la vie ne me paroit : autre choſe que l'effet d'une action continuée,

comme ce que j'appelle changement ou mouvement dans les êtres que je vois.

En effet, je ſens que je penſe & que je reflechis ſur mes penſées, que je compare deux ou pluſieurs idées, que je m'empêche de juger, que j'examine de nouveau, que je juge enſuite, qu'en conſéquence de mes jugemens je m'approuve ou je me condamne, je ſens de la joie ou de la triſteſſe, c'eſt-à-dire, que je *deviens* joyeux ou triſte. Or *moi comparant diverſes idées ou ſuſpendant mon jugement* je ſuis dans un état *different de moi jugeant de ces idées*. Le ſentiment que j'ai de moi-même lorſque je paſſe ainſi d'un état à un autre eſt un ſentiment de vie ou d'activité ſi vif & ſi clair que je ne ſens pas mieux ma propre exiſtence & que ce n'eſt même que par là que je la connois: D'où je conclus, que j'*agis* ou que je fais un *acte* ou une *action* quand je paſſe ainſi d'un état à un autre. Il m'arrive même quelquefois de me ſentir ſi porté à faire certaines choſes ou à juger d'une certaine maniere, qu'il me ſemble que quelquechoſe m'attire & par conſéquent *agit* ſur moi, & que j'eprouve alors un ſentiment tout different des ſimples actes de penſer, de reflechir, de juger, non ſeulement par l'attrait que je ſens, mais par l'*effort* que je fais pour y reſiſter. Or, *faire un effort* ſuppoſe *une puiſſance* capable d'employer plus ou moins de force, d'où eſt venu le mot *d'effort*, c'eſt-à-dire, *une puiſſance capable d'agir plus ou moins*; car une puiſſance incapable d'agir, ſeroit une puiſſance qui ne pourroit rien faire, une puiſſance qui *ne ſeroit pas puiſſance*, ce qui eſt contradictoire. Or, une puiſſance capable d'agir eſt une puiſſance active, une puiſſance active eſt *la propriété d'un être*, puiſque *le rien n'a point de proprietés*; ainſi, qui dit *puiſſance active* dit *un être actif* (*a*), c'eſt-à-dire, un être capable d'agir, par conſéquent un être capable de produire une action. Ainſi *l'action* n'eſt que *l'effet d'un être actif qui agit pour ſe donner ou donner à quelqu'autre choſe ce qu'il n'a pas*: Je dis *ce qu'il n'a pas*, parce qu'on *ne ſe donne point ce qu'on a*. Quand je ſuis aſſis & que je me

(*a*) N°. CXLIII-CXLIV.

me leve, je me donne en me levant une nouvelle maniere d'être que je n'avois pas; j'etois assis, je me fais être debout, si j'avois éte debout je n'aurois pu me lever. Je jette une balle à plus de cinquante pas de moi & même avant sa chute je lui fais décrire en l'air une fort grande courbe. Cette boule n'avoit pas le mouvement que je lui ai donné, & ce qu'il y a de plus surprenant, *c'est que je ne l'avois pas moi même quoique je le lui ai donné.* Cependant quelque surprenant que cela soit, cela doit être, puisque *ce mouvement n'est qu'un effet de l'action possible d'une puissance capable d'effectuer ce qui n'est que simplement possible & qu'elle ne le peut rendre tel que par une action capable de le produire*, puisqu'autrement ce qui lui seroit possible ne pourroit être effectué, c'est-à-dire, que ce qui lui seroit possible ne seroit pas possible, ce qui est une contradiction bien evidente. Soit donc ce

Principe Ontologique.

Tout ce qui n'est possible que par l'action d'une puissance active suppose une puissance active capable de le produire.

Remarque.

Mais si le possible est tel qu'il suppose deux ou plusieurs puissances actives, comme dans l'exemple du Cavalier & de la Dame que je trouverois dans une maison s'ils n'alloient point à l'Opera, (car il est clair dans cet exemple que leur rencontre que je regarde comme possible suppose deux ou plusieurs puissances actives, c'est-à-dire, celle du Cavalier, de la Dame & la mienne, & celles d'autres encore, si le Cavalier, la Dame, ou moi en dependions), il feroit donc vrai, que cette rencontre que je regarde comme possible exigeroit plusieurs puissances actives & qu'ainsi il faut ajouter au principe précedent ces paroles, *ou plusieurs puissances actives*, & même je sens qu'on doit encore y ajouter

celles-ci, *ou plusieurs puissances passives* ; & exposer ainsi ce

CCVI.

Principe Ontologique.

Tout ce qui n'est possible que par l'action d'une ou de plusieurs puissances actives & passives suppose ces puissances pour être simplement possible & pour devenir actuel. En effet, puisque je remarque que plusieurs choses varient sans cesse, qu'elles changent de forme & de situation, il faut ou qu'elles se changent par leur propre puissance active, ou qu'elles soient changées par la puissance active de quelqu'autre être, ou du moins par une puissance agissante quelle qu'elle soit, car le rien n'a point de propriétés.

J'imagine une statue de marbre qui n'existe point actuellement ; mais par cela même que je l'imagine (*a*), il faut qu'elle existe possiblement, il faut qu'elle soit possible. Je ne puis avoir d'idée que de ce qui est ou de ce qui peut être ; cette statue peut donc être sans doute puisque je l'imagine, & elle est deja possiblement. Mais où est-elle ? La question est aisée à resoudre. Puisque cette statue doit être de marbre, il faut donc qu'elle existe possiblement dans du marbre qui n'est pas elle, mais dont elle peut être formée, puisqu'elle y existe, possiblement, si le marbre n'est pas un être actif, s'il ne peut pas lui-même changer son état de bloc, par exemple, en celui de statue, il faut donc qu'un être actif ou agissant lui donne ce changement, & pour que cet être actif ou agissant le lui donne, il faut qu'il ait le pouvoir de le lui donner ; ainsi cet *Etre actif ou agissant* sera la puissance active ou agissante & le *bloc de marbre* la puissance passive que la statue possible que j'imagine suppose nécessairement pour devenir effective, & l'existence de cette statue supposoit celle du marbre & celle de l'être actif ou agissant qui l'en a formée. Ainsi

(*a*) N°. CLXXXIX, CXXXV.

tence. Il est vrai toutefois, qu'il y a des personnes qui exposent la Doctrine de *Saint* AUGUSTIN de maniere qu'il semble que ce Saint n'ait pas regardé l'homme comme maitre de ses actions, même à raison d'une puissance bornée, & par conséquent comme n'étant point un être actif par lui-même, auquel cas l'homme ne contribueroit à l'operation de son salut que comme un bloc de marbre contribue à la formation d'une statue.

Quoiqu'il en soit, sans m'écarter de mon sujet, ce que je viens de trouver à l'égard du possible prouve bien qu'on ne peut ni examiner avec trop d'attention, ni demontrer avec trop de soin, ni avoir trop de scrupule à admettre les choses qui paroissent les plus claires & les plus simples, crainte que sous prétexte qu'il ne faut point definir ni demontrer des choses claires, il arrive qu'on ne demêle pas assez tous les sens & les rapports d'un terme ou d'une proposition. Par exemple, ce Principe *on ne donne point ce qu'on n'a pas*, nemo *dat quod non habet*, est cité par DU HAMEL (*a*) comme un de ces principes qu'un homme raisonnable ne doit point chercher à demontrer. Cependant ce principe a beau être regardé par DU HAMEL comme un Axiome & être même muni de l'autorité de PLATON & de CLAUBERG que DU HAMEL cite. Si l'on fait attention à la simple definition du possible & au premier principe qui en resulte, on trouvera que ce Principe *on ne donne point ce qu'on n'a pas* est faux & ne peut être vrai qu'à l'egard des êtres purement passifs, encore renferme-t-il une equivoque dans le mot *donne*; car on ne peut pas proprement dire, qu'un être non actif *donne*, puisqu'il n'agit point par lui-même, tout ce qui peut lui arriver c'est de *trans-mettre* ce qu'un être actif lui a veritablement donné.

Lorsqu'il arrive que par une boule mise en mouvement une autre est aussi mise en mouvement, il n'arrive à la premiere que de *transmettre* à cette autre le mouvement qu'un Etre actif lui a *donné*, c'est-à-dire,

(*a*) *De Mente humana.*

à-dire, que la seconde boule n'est mise en mouvement que mediatement par la premiere en conséquence de l'action d'un être actif; ainsi c'est en ce sens seulement que ce principe *on ne donne point ce qu'on n'a pas*, est vrai. Mais quand un être agit par lui-même, qu'il se donne ou donne à un autre une nouvelle maniere d'être, il est évident, que le principe *on ne donne point ce qu'on n'a pas*, est faux, parce qu'en ce cas *donner* ne veut pas dire *transmettre*, mais *produire*, lequel verbe *produire* marque une veritable action par laquelle, non ce qu'on avoit est donné, mais ce qui n'étoit pas est produit.

Or, comme il faut qu'un principe à moins que d'être un principe d'erreur soit une proposition necessairement vraie & par conséquent evidente par l'impossibilité du contraire, & qu'ainsi elle n'admet ni équivoque ni fausseté, au lieu de dire, *on ne donne point ce qu'on n'a pas*, il faut dire, *on ne donne point ce qu'on n'a pas le pouvoir de donner*, ou, *rien ne donne ce qu'il ne peut donner*. Car quand même il n'y auroit aucun possible effectué dans la nature, & qu'il n'y auroit aucun être actif, il sera toujours vrai, que *rien ne donne ce qu'il ne peut donner*, parce qu'il implique contradiction qu'on donne ce qu'on ne peut pas donner; au lieu que s'il y a des choses possibles dans la nature & qu'il y ait des êtres actifs ou même un seul, *rien ne donne ce qu'il n'a pas* seroit un principe equivoque & propre par conséquent à jetter dans l'erreur. Soient donc ces

Principes Metaphysiques.

CCVIII.

Rien ne donne ce qu'il ne peut donner.

CCIX.

On ne donne qu'à ce qui n'a pas ce qu'on donne.

CCX.

ON ne reçoit que ce qu'on n'a pas.

CCXI.

ON n'aquiert que ce qu'on n'a pas.

CCXII.

ON ne produit que ce qui n'est point.

Comme je ne produis point cent louis je ne puis les donner si je ne les ai pas, desorte qu'il faut que je les reçoive avant que de les donner, quelqu'envie que j'aye de les donner : Ainsi je ne suis qu'une puissance passive à l'égard de cent louis, & quand je les donne moi à un autre je ne fais Physiquement que transmettre ce que j'ai reçu quoique j'agisse en les donnant. Mais lorsque je reflechis, que je compare, que je juge, ou que je me leve, que je jette une pierre, que je peins un tableau, je donne à moi, à la pierre, aux couleurs, une nouvelle maniere d'être, je produis en moi ce qui n'étoit pas, je donne à la pierre & aux couleurs ce qu'elles n'avoient pas & que je produis.

Ceci prouve l'attention qu'il faut faire aux termes & la précaution qu'il faut avoir de demontrer plutôt inutilement des choses très-claires que de s'exposer faute de cette precaution à être surpris par un terme equivoque ou non suffisamment déterminé. Il me semble que de tous les Verbes il n'y en a point qui soient plus propres à induire en erreur que les Verbes *se mouvoir*, *agir*, *faire*, & *donner*, sur tout ce dernier, parce que ne signifiant proprement en soi qu'*agir relativement à quelqu'un ou à quelquechose*, on peut l'appliquer à tout, desorte qu'il ne tire sa determination que de l'idée des termes qu'on lui adjoint: Ainsi, tantôt il signifie *s'occuper*, comme lorsqu'on dit *donner son tems*; tantôt *juger*, comme

nme lorsqu'on dit *donner gain de cause*; tantôt *ins-re*, comme lorsqu'on dit *donner des lumieres*, *des velles*; quelquefois il s'employe pour *exciter*, com- *donner du courage*, donner *des idées*; quelquefois ır *inspirer*, ou *être l'occasion que quelqu'un fasse quelque-'e*, ou *soit affecté de quelque passion*, comme lorsqu'on *donner du gout pour l'etude*, *donner de l'amour*, *don-de la joie*; il signifie *promettre*, quand on dit *donner parole*; & *donner des paroles* signifie ou *tromper*, ou *pas repondre positivement*, ou *parler sans entendre ce m dit*. On ne finiroit point au sujet de ce Verbe; is je ne fais pas ici un Dictionaire, je cherche lement de quoi contribuer à en faire un bon : Des herches où on feroit assez heureux pour decou- : la Verité & l'exprimer clairement, serviroient n au fonds d'un excellent Dictionaire.

CCXIII.

Observation.

Ans la supposition qu'il n'y eut point de marbre existant dans l'univers, l'existence possible d'une ne de marbre ne pourroit exister dans du mar- existant actuellement, elle ne feroit donc que s ce qui pourroit devenir marbre; & si rien de qui peut devenir marbre n'existoit, la statue de bre ne feroit pas possible, conformément au ıcipe CXCVI, à moins qu'il n'y eut quelqu'être able de produire ce qui pourroit devenir mar- , & sans cela je ne pourrois avoir aucune idée cette statue, puisqu'on ne peut avoir d'idée de ce n'est ni ne peut être. Or, puisqu'il est impossible *ce qui est ne soit pas*, que *ce qui est tel soit autre-*:, qu'il *est impossible d'avoir l'idée de ce qui n'est ni eut être*, que *j'ai l'idée d'une statue de marbre*, & insi *l'existence possible de cette statue est nécessairement ble*; il faut necessairement, ou que le marbre te nécessairement, ou que ce qui peut devenir bre existe nécessairement, ou qu'il y ait quel- puissance active ou agissante capable de produi- ce qui peut devenir marbre. Le rien ne peut

être

être ni senti, ni connu ni comparé, ni imaginé. Si donc une chose possible qui n'étant point réellement existante est cependant sentie, connue, ou imaginée, il faut nécessairement qu'il y ait une puissance réelle quelconque capable de la produire, & que cette chose tant qu'elle n'existe point en elle-même ne soit par rapport à moi qu'une conséquence que mon esprit tire de l'idée d'une puissance réelle quelconque. Et si, conformément à la supposition, ni le marbre, ni ce qui peut dévenir marbre n'existe, l'existence du marbre ou de ce qui peut devenir marbre, n'étant que possible, mais nécessairement possible, l'existence possible du marbre ou de ce qui peut le devenir existe nécessairement; &, par conséquent, l'existence possible de ma statue existe nécessairement dans la puissance active ou agissante capable de produire ce qui devient marbre & statue de marbre, ce que je dis conséquemment aux Principes CXXII. & CXXIII. D'où je conclus, que l'existence possible de quelquechose que ce soit suppose une existence necessaire quelconque capable de rendre cette existence actuelle. Soit donc ce

CCXIV.

Principe Ontologique.

TOut possible suppose l'existence necessaire d'un ou de plusieurs êtres capables de le produire.

Mais si ni la statue, ni le marbre, ni ce qui peut devenir marbre n'existoit, & que l'être capable de les produire n'existât pas aussi; il est evident, par les termes mêmes, que ni la statue, ni le marbre, ni ce qui le devient, ne seroient pas possibles, puisqu'ils n'existeroient pas & que rien ne seroit capable de les produire, & qu'ainsi, ou la statue & le marbre ou ce qui peut le devenir existe nécessairement, ou que n'étant que des êtres possibles il y a un être, ou plusieurs êtres capables de les produire, (a) puisque la statue ou le marbre ou ce qui peut

(a) N°. CLXXXVIII, CLXXXIX, CXC.

peut le devenir, *ne peuvent être que néceſſaires ou poſſibles & que le rien n'a point de propriétés.*

Lemme Premier.

DE ce qu'un être exiſte actuellement on ne peut pas conclure qu'il doive toujours exiſter, ni qu'il ait toujours exiſté, puiſque ſi c'eſt un être ſimplement poſſible, quand même il continueroit à jamais d'exiſter, il eſt vrai de dire qu'il auroit commencé d'exiſter: Ainſi de l'actualité de l'exiſtence on ne peut pas conclure la neceſſité éternelle de l'exiſtence.

Lemme Second.

DE la poſſibilité de l'exiſtence d'une choſe on ne peut conclure ſon exiſtence effectuée, mais néceſſairement la néceſſité d'une exiſtence quelconque capable de la produire, & ſi la choſe produiſante n'eſt que poſſible elle ſuppoſe elle-même une exiſtence néceſſaire quelconque qui la produiſe; deſorte que s'il n'y avoit rien que de ſimplement poſſible dans l'univers il n'y auroit rien d'exiſtant ni de poſſible, il n'y auroit jamais rien, ce qui eſt contradictoire.

C C X V.

Corollaire.

DOnc, dès qu'il y a quelquechoſe de poſſible, il y a néceſſairement une ou pluſieurs puiſſances capables de le produire, par conſéquent, un ou pluſieurs êtres puiſſans, ſoit actifs, ſoit agiſſans, ſoit même paſſifs, (*a*) néceſſairement exiſtans,

C C X V I.

Obſervation.

IL eſt évident, (*b*) qu'étant contradictoire qu'une choſe poſſible quelconque ſoit poſſible s'il n'y a quel-

(*a*) Princ. CXXII, CXXIII.
(*b*) N°. CCXIV. CXX.

quelquechose existe il faut d'une necessité absolue qu'il y ait quelquechose d'éternel, puisque le rien n'a point de proprietés. Il est évident par les termes mêmes, que

CCXIX.

Principe Metaphysique.

CE qui suffit est suffisant & que ce qui est suffisant n'exige nécessairement rien de plus.

CCXX.

Observation.

PAr la definition (*a*) *le rien* étant *la negation de l'existence*, il est contradictoire & par conséquent impossible que rien existe.

CCXXI.

PAr le Lemme II. ci-dessus, *il est impossible qu'il n'y ait pas quelque chose d'éternel, de nécessairement existant.*

CCXXII.

SOient A + B + C + D + E + F + G, plusieurs êtres coëxistans. Je puis dire - G - F, c'est-à-dire, G & F peuvent exister ou n'exister pas & par conséquent n'être que des êtres possibles (*a*) sans contredire aux principes sur lesquels la certitude de la necessité d'une existence éternelle est fondée; mais si je puis dire - G - F je puis dire de même - E - D - C - B sans contradiction à ces mêmes principes, ainsi E, D, C, B, peuvent sans contradiction exister ou n'exister pas & par conséquent ne sont que des êtres simplement possibles puisqu'il feroit contradictoire qu'ils existassent nécessairement & qu'ils pussent éxister ou n'exister pas, puisque ce seroit exister sans necessité d'existence. Mais je ne puis dire moins A, parce qu'il ne resteroit que zero, c'est-à-dire, rien, qui

(*a*) N°. CXXI. (*b*). CCXIX, CCXX, CCXXI.

qui ne peut exifter & qu'il faut néceffairement que quelque chofe exifte, qu'il eft contradictoire qu'il n'y ait pas quelquechofe qui exifte, qu'il eft contradictoire qu'il n'y ait pas quelquechofe d'éternel, & par conféquent de neceffairement & effentiellement exiftant. Soit donc pour

CCXXIII.

Principe Phyfique.

*IL n'y a qu'*un *Etre néceffairement effentiellement exiftant.* Il s'en prefente une autre Demonftration.

Lemme Premier.

CE qui eft néceffaire ne peut pas ne point être (*a*).

Lemme Second.

S'Il y a plufieurs êtres fi néceffairement exiftans qu'il eft impoffible qu'ils n'exiftent pas, la pluralité de l'exiftence eft par les termes mêmes d'une neceffité abfolue, deforte qu'il eft contradictoire que plufieurs êtres n'exiftent pas neceffairement, & qu'il n'y auroit point d'exiftence neceffaire s'il n'y avoit pluralité d'exiftence. Car s'il étoit poffible qu'il y eut une exiftence neceffaire fans pluralité d'exiftence, il eft evident par les termes mêmes, que puifqu'il feroit poffible qu'il n'y eut pas une pluralité d'êtres néceffairement exiftans l'exiftence de cette pluralité ne feroit que poffible.

Lemme Troifième.

S'Il y a plufieurs êtres neceffairement exiftans, ou chacun exifte neceffairement par foi-même ou ils n'exiftent neceffairement que conjointement & conféquemment les uns par les autres:

> *Alterutrum fatearis enim fumafque neceffe eft,*
> *Quorum utrumque tibi effugium præcludit,*

dirai-je. à LUCRECE en me fervant de fes propres

(*a*) Def. CXXXIV

ce absolument necessaire n'existe pas par soi-même de toute eternité sans aucun commencement d'existence. Un être qui existe par la necessité absolue de son existence, n'admet point de condition: *Il ne peut pas exister ou n'exister pas.* C'est un être qui est necessairement necessaire desorte qu'il implique contradiction qu'il n'existe point; *il n'existe pas parce qu'il existe actuellement*, mais *il existe actuellement parce qu'il ne peut pas ne point exister*; au lieu qu'un être qui n'existe necessairement que parce qu'il implique contradiction qu'il n'exisce pas lors qu'il existe, est un être necessairement possible dont l'existence est conditionelle, empruntée, dependante. Detruisez tous les êtres qui n'existent qu'actuellement effectuées il n'y a point de contradiction qui s'y oppose, point de necessité d'existence qui rendre leur destruction impossible; detruisez tout ce qui existe vous ne le pouvez, la necessité qu'il y ait quelquechose d'existant s'y oppose: Mais dès que vous avez un être absolument necessaire essentiellement existant & par conséquent eternel, la necessité absolue de l'existence de quelqu'autre être que ce soit n'est plus necessaire & par conséquent est une contradiction. Desorte que s'il y a plusieurs êtres qui existent, tous ces êtres excepté un seul ne sont que des êtres possibles qui peuvent cesser d'être comme ils ont commencé d'exister. Or, dès qu'il n'y a qu'un être necessairement existant tous les autres êtres n'etant que *possibles* il suit que c'est dans la puissance de ce premier être que reside necessairement *la possibilité* de tout *ce qui est ou peut être* & qu'ainsi *l'Etre necessaire est necessairement l'Etre Tout-puissant.* Soit donc pour

CCXXIV.

Principe Metaphysique.

L'*Eternité suppose l'Unité.* Et pour Principe Ontologique,

CCXXV.

Principe Ontologique.

L'Etre necessairement existant ou Eternel est unique est tout-puissant.

CCXXVI.

CCXXVI.

Remarques.

AInsi, quand même le Vuide & les Atomes de DÉMOCRITE & D'EPICURE seroient necessaires dans le systeme de l'Univers, DEMOCRITE & EPICURE & leurs Sectateurs auroient tort de soutenir que le Vuide & les Atomes sont eternels. Ainsi tous ceux qui ont cru, comme THALES selon le rapport de DIOGENE LAËRCE, ou comme PLATON même selon l'accusation du même Ecrivain, que la substance dont les corps sont formés étoit coéternelle avec un être simple & tout-puissant, se sont trompés en communiquant à deux substances un attribut qui ne peut convenir qu'à une seule.

Ainsi, si les deux êtres rivaux, l'un bon, l'autre mauvais, que soutenoit le MANICHÉISME, ont été crus coéternels par les premiers pretendus Philosophes qui ont voulu les établir, la doctrine du MANICHÉISME étoit absurde dans ses principes.

Ainsi, tous les PANTHEISTES ou Materialistes, soit STOÏCIENS, soit STRATONICIENS, qui ont cru la matiere composée de parties & par conséquent un assemblage de differens êtres invisibles ou visibles, & qui en même tems ont cru l'univers eternel, ont été dans l'erreur.

Parmi les Materialistes, les Naturalistes ou les PANTHEISTES, il n'y a que ceux qui ont cru comme SPINOSA a pretendu le demontrer (1) que ce que nous appellons l'Univers n'est qu'une seule & unique substance simple, indivisible, eternelle, infinie; qu'il ne peut y en avoir d'autres; que ce que nous appellons *êtres* n'en sont que des modifications aussi necessaires & necessitées qu'elle-même est necessairement existante & necessitée à les produire; il n'y a, dis-je, que ceux qui ont cru cette doctrine & ceux qui la croyent encore dont le systeme ne soit pas renversé par l'impossibilité qu'il y ait plusieurs êtres éternels: Car pour la Toute-puissance

(1) Opera Posthuma.

ſance il n'y a point de Philoſophes, point de Materialiſtes comme ZENON, de Naturaliſtes comme STRATON, ou même de PANTHEISTES comme SPINOSA, qui ne ſoient obligés de l'admettre & qui ni l'admettent en effet, puiſque ce qui eſt poſſible ne ſeroit jamais effectué ou plutôt ne ſeroit pas poſſible, que ce qui arrive n'arriveroit pas, s'il n'y avoit aucune puiſſance capable de le produire. Mais les Materialiſtes ou PANTHEISTES n'entendent point par cette *puiſſance* l'attribut d'un être intelligent & actif qui agit volontairement. Ils entendent une force quelconque agiſſante & neceſſitée, *la vertu inherente dans la nature des choſes* ſelon STRATON, *la nature naturante* d'où ſuit *la nature naturée* ſelon SPINOSA.

Pour attaquer le ſyſteme de SPINOSA en conſéquence du principe CCXXV. qu'on vient de demontrer, il faudroit avoir prouvé, que *l'Etre eternel & tout-puiſſant eſt un être libre & actif dont la puiſſance* neceſſaire *n'eſt point neceſſitée*; faire voir enſuite que dans la ſuppoſition que l'Univers ſoit tel qu'il nous paroit & que SPINOSA le ſuppoſoit lui-même, à en juger par des expreſſions dont il n'a pu eviter de ſe ſervir, ce qu'il appelle des Modifications de ſon *Dieu*, d'une ſubſtance unique & éternelle, ſont de veritables êtres ; que le Soleil & la Lune, que l'Air & la Terre, qu'un Chinois & qu'un François, qu'un homme, ſa table, ſa maiſon ou ſon chien, qu'un homme qui ſe rejouit & qu'un autre qui ſouffre des douleurs cruelles, qu'un ſcélerat & un homme de bien, ne ſoit point le même être ni de ſimples modifications d'un Dieu, ni d'une ſubſtance parfaitement une & ſimple; mais que ce ſont des êtres ſi réellement diſtincts que l'état de l'un ne fait rien à l'état de l'autre, qu'ils peuvent être d'une ſubſtance exactement ſemblable ſans être pourtant *la même ſubſtance*, leur ſubſtance ſera *de même* mais non pas *la même*, comme on conçoit que toutes les aunes d'une piece d'etoffe ſont de la même ſoye & ne ſont pas la même ſoye, chaqu'aune ne pouvant exiſter ſans la propre ſoye dont elle eſt faite, ainſi que nul être ne peut exiſter ſans ſa propre ſubſtance quelqu'exactement ſemblable qu'elle ſoit à celle d'un

d'un autre ; ce qui ne pourroit être s'il n'y avoit rien d'existant qu'une seule substance simple, indivisible, & éternelle.

Mais je ne me suis proposé de refuter ni SPINOSA ni aucun autre Ecrivain. Mon but est de decouvrir la Verité, & si mes recherches ne sont point infructueuses les verités que je découvrirai seront par elles-mêmes la refutation ou la confirmation du systême de SPINOSA ou d'un autre, independamment du penchant que je pourrois avoir, puisque je me verrai forcé par l'évidence.

Voyons par une exacte théorie des Causes *si la toute-puissance est necessitée à produire aussi necessairement qu'elle est unique & necessaire, desorte qu'elle ne soit qu'agissante & non active*, (*a*) c'est-à-dire, voyons *si la Toute-puissance est l'attribut de l'Etre Eternel, essentiellement existant*, desorte que cet Etre ne soit qu'*un être agissant comme un Automate*; ou si la Toute-puissance de cet Etre est une puissance active, desorte que cet Etre soit *un Agent Libre*, un *Etre Actif*: C'est de là que depend la distinction qu'on doit faire entre ce que les ATHÉES de toutes les especes nomment *Dieu*, & le *Dieu* des DEISTES. Si la Puissance eternelle est necessitée, ceux qu'on nomme communément ATHÉES ont gain de cause; c'est eux qui sont les veritables DEISTES, le vrai *Dieu* est un Etre Physique, c'est la Matiere, c'est l'Univers, c'est la Nature. Si au contraire la Puissance Eternelle n'est pas necessitée desorte que l'être eternel agisse parce qu'il veut agir, *Dieu* n'est point un Etre Materiel ce n'est point la Nature, ce n'est point l'Univers : Il en est le Créateur, il est *la cause necessaire, mais libre* & non necessitée, de tout ce qui est possible, c'est-à-dire , de tout qui est ou peut être.

(*a*) N°. CXLIII--CXLIV. (*b*). N°. CXLIV.

CHA-

CHAPITRE X.

Recherches sur les Causes & les Effets.

CCXXVII.

Definitions.

J'Entends (*a*) par *Cause* une *chose sans laquelle une autre ne seroit point.*

J'entends par *Effet*, une *chose qui sans une autre ne seroit point.*

CCXXVIII.

Observation.

AInsi, tout ce qui produit quelquechose est *Cause*, & tout ce qui est produit est *Effet*, desorte que *si un effet produit quelqu'autre chose il est effet à l'egard de ce qui le produit*, d'où il arrive qu'une suite d'effets deviennent une suite de causes qui sont en même tems causes & effets. Qu'il me soit permis d'appeller ces sortes de Causes, *Causes Transferentes ou Intermediaires.*

CCXXIX.

Observation.

Lemme Premier.

LE Rien n'ayant point de proprietés, tout effet réel suppose une chose réelle qui la produit.

Lemme Second.

TOut effet possible suppose une chose réelle capable de le produire (*b*). Car il seroit contradictoire que cet effet fut possible s'il n'y avoit pas quelquechose capable de le produire.

Lemme Troisieme.

UNe chose qui ne produit rien n'est pas une Cause, puisque cause est ce qui produit quelquechose.

CCXXX.

(*a*) N°. CXLIV.

(*b*) N°. CXXII—CXXIII, CCXIV, CCXV.

CCXXX.

Corollaire.

Insi le mot de *cause* n'est que la Denomination d'u-
ne réalité quelconque *qui produit quelquechose*, &
ıme il faut exister pour être cause, il suit, que
te cause suppose une existence quelconque &
toute existence ne suppose pas une cause; car c'est
contradiction que de dire que toute exis-
:e suppose une cause, puisqu'*être cause suppose
existence quelconque* & qu'*être cause réelle & n'exister*
est une contradiction.

CCXXXI.

Observation.

Ne chose qui peut produire quelqu'effet mais qui
n'en produit aucun est une chose réelle qui n'est
cause, mais qui est capable de l'être & qui par
sequent peut le devenir. Ainsi cette chose
siderée comme cause n'est qu'une *Cause possible*,
le possible est ce qui peut être ou n'etre pas ef-
ıé, & que par la supposition cette chose peut ê-
cause ou ne l'être pas.

CCXXXII.

Remarque.

cette chose elle-même n'étoit que possible sans
!tre réellement existante, il est evident que tant
lle n'existeroit pas elle ne pourroit jamais être
e réelle (*a*) elle ne pourroit rien produire puis-
pour produire il faut exister.

CCXXXIII.

Observation.

Je chose (*b*) qui ne seroit pas existante mais
qui pourroit le devenir ne le deviendroit ja-
mais

) N°. CCXIII--CCXIV.
) Cor. CCXXX, Rem. CXXXII, Prin. CCXIV.

mais par elle-même & par conféquent *une chofe pofſible n'eſt jamais que l'effet de quelque cauſe précédente.* Ainſi toutes les choſes poſſibles ne peuvent jamais être que des *cauſes transferentes* ou *intermediaires* (a), c'eſt-à-dire, de *veritables effets.* Je reſerverai le mot d'*intermediaires* pour des effets qui pourroient devenir cauſes non neceſſitées, ſi tant eſt qu'il puiſſe y en avoir; *transferentes* ſera employé pour les cauſes neceſſitées qui ne ſont jamais que de veritables effets.

CCXXXIV.

Obſervation.

Lemme Premier.

UNe cauſe ſans laquelle un effet ne peut pas être produit eſt une cauſe néçeſſaire à la production de cet effet.

CCXXXV.

Corollaire.

SI la production (b) eſt néceſſaire, c'eſt-à-dire conformément à la definition, ſi cette production ne peut pas ne point être produite, *la cauſe eſt neceſſairement neceſſaire & de plus neceſſairement neceſſitée* c'eſt-à-dire, que la choſe (c) qui produit doit non ſeulement exiſter pour produire cet effet, mais de plus, qu'elle ne peut s'empêcher de le produire; ſi la production n'eſt pas neceſſaire la cauſe n'eſt que poſſiblement neceſſaire & n'eſt pas neceſſairement neceſſitée.

Exemple.

SI D ne peut être produit ſans C, C ſans B, B ſans A, A eſt la cauſe neceſſaire de B, B la cauſe neceſſaire de C, C la cauſe neceſſaire de D, puiſqu'il implique contradiction que D ne puiſſe être produit ſans C, & que C ne ſoit pas neceſſaire à la production de D.

R

(a) Obſ. CCXXVIII. (b) N°. CXXXIV.
(c) Rem. CCXXXII, Cor. CCXXX.

Remarque.

AInsi (par le Lem. I. Obs. CCXXVIII.) A, B, C sont des causes réelles, si D existe réellement, & ne sont à l'égard de D que des causes possibles si D n'existe pas mais peut seulement exister; & ainsi reciproquement A à l'égard de B, B à l'égard de C: Mais soit causes réelles, soit causes possibles, elles sont toujours causes necessaires, puisqu'il implique contradiction que D soit produit ou puisse être produit si ce n'est par C, comme C par B, & B par A, & qu'il soit produit autrement; ce qui fait voir au Theoreme XCVIII. qu'il y a des choses possibles & necessaires en même tems de même que de necessaires & de possibles, & ce qui fait voir aussi qu'une cause transferente ou intermediaire peut être *une cause necessaire.*

CCXXXVI.

Observation.

MAis en supposant que D ne peut pas ne point être produit & est par conséquent une chose (*a*) qui ne peut pas ne point être produite par C, & ainsi du reste, il suivroit, que C, B, A, non seulement seroient causes *necessaires* de D, mais de plus seroient causes *necessitées* & necessairement existantes desorte que rien ne pourroit les empêcher d'être causes, puisqu'il seroit contradictoire que D fut necessairement produit, qu'il ne put l'être que par C. ainsi que C. par B, & B par A, & que C, B, A, pussent le produire ou ne le produire point, desorte qu'*une cause necessitée ne peut point ne pas être cause.*

CCXXXVII.

Observation.

UN effet (*b*) selon la definition est ce qui est produit, ainsi nulle existence produite n'est une existence

(*a*) Obs. CCXXXIII. Cor. CCXXXV.
(*b*) N°. CXLIV.

tence absolument necessaire; car il est contradictoire qu'une chose qui absolument ne peut point ne pas exister soit une chose qui puisse exister ou n'exister pas, ainsi qu'il est contradictoire & par consequent impossible qu'on puisse produire la chose même qui est produite; ce qui est fait n'étant pas à faire.

CCXXXVIII.

Observation.

AInsi, conformément à tout ce qui precede, *tout être produit n'est qu'un Etre possible qui pouvoit être ou n'être pas & qui par consequent ne seroit point si quelqu'être anterieur n'étoit devenu cause en le produisant,*

Remarque.

COmme par la definition (*a*) il n'y a point d'effet sans cause ni de cause sans effet, & qu'ainsi la cause & l'effet se supposent necessairement & reciproquement, à n'avoir égard qu'à la simple denomination relative on ne peut pas dire que la cause en tant que cause precede son effet: Mais comme rien ne peut produire aucun effet, c'est-à-dire, ne peut être cause, sans exister, à prendre le mot de cause pour la réalité de la chose qui produit, il est vrai de dire, que toute cause precede son effet, c'est-à-dire, que *l'existence d'une chose qui en produit une autre, est anterieure à l'existence de celle qu'elle produit,* non en tant que *cause* mais en tant qu'*être*; & comme il est etabli par l'usage que la dénomination abstraite d'une chose se prend souvent pour la chose même, on peut dire en ce sens que toute cause précede son effet & que tout effet suit sa cause, quoi qu'à parler exactement nulle cause ne precede son effet, puisque par le principe LXXXII. les choses qui se supposent relativement & necessairement ne peuvent subsister independamment les unes des autres & que par la definition (*b*) rien ne commence à etre cause que lors que l'effet commence à exister.

Lem-

(*a*) N°. CXLIV. (*b*) Ibid. & suiv.

Lemme Premier.

UNe chose qui ne pourroit pas produire ne produiroit rien, & par conséquent ne seroit jamais cause.

CCXXXIX.

Corollaire.

AInsi tout effet réel ou possible suppose toujours une chose réelle anterieure capable de le produire.

Ainsi (*a*) tout effet pour exister depend de la *réalité préexistante* de quelquechose qui devient cause en le produisant, au lieu que la chose qui produit ou qui peut produire un effet ne dépend point de cet effet pour exister.

Remarque.

PAr l'Observation CCXXXVII-CCXXXVIII, pour pouvoir être cause il faut pouvoir produire quelquechose qui ne soit pas mais qui puisse être. Le *necessaire* (*b*) est ce qui ne peut pas ne point être, & l'*impossible* ce qui n'est ni ne peut être. Ainsi (*c*) tout ce qui est *produit*, n'est ni *necessaire* ni *impossible*, mais est simplement *necessairement possible*; d'où il suit, que ce qui est produit peut être réellement actuel, continuer ou cesser d'être actuel, & n'être plus du tout, ainsi (*d*) qu'il a dû anterieurement ne pas être.

Corollaire I.

AInsi nul effet n'est une chose nécessaire en soi, quoique toute chose produite soit, par les termes mêmes, necessairement un effet.

Ainsi un *effet necessaire* n'est *qu'une chose consequemment necessaire*, de même que les choses qui le produisent ne sont causes que *consequemment necessaires*, causes seulement parce qu'il implique contradiction qu'il y ait effet sans cause ou cause sans effet.

Co-

(*a*) Obs. CCXXIX, Lem. I. II. III. & suiv.
(*b*) N°. CXXXIV, CXXXV.
(*c*) Princ. CLXXXVIII. (*d*) N°. CCXVII. Lem. II.

Corollaire II.

OR, une chofe qui n'exifte pas néceffairement par elle-même mais qui a befoin pour exifter d'être produite par une autre, eft une chofe qui par les termes mêmes n'a pas l'exiltence effentiellement neceffaire, & n'eft qu'une production.

Par conféquent, *une fuite quelconque de chofes qui pour exifter auroient befoin les uns des autres ne feroient jamais que des caufes transferentes*, c'eft-à-dire, *de veritables effets*, conformément à ce qui a déja été obfervé.

Corollaire III.

OR, comme *il eft contradictoire que tout foit effet*, il y a néceffairement *une ou plufieurs caufes quelconques qui ne font point Caufes transferentes* ou *intermediaires* mais qui eft ou qui font originairement *premieres caufes* de toute production.

C'eft tomber dans la recherche, favoir, s'il y a un ou plufieurs êtres neceffairement effentiellement exiftans; mais n'importe. S'il y a une ou plufieurs caufes de toute production, il y a neceffairement un ou plufieurs êtres qui produit ou qui produifent tout, lefquels n'étant point produits font par conféquent eternels, c'eft-à-dire felon la definition, font & n'ont point commencé d'être & ont par confequent une exiftence neceffaire, diftincte & independante; ou s'il n'y a qu'un feul être eternel & que cependant il y ait des *premieres caufes* il faut par la definition, que ces premieres caufes foient des *êtres actifs*. D'ailleurs fi ces êtres coéternels font tels que fans eux rien ne pourroit être produit, ils font caufes neceffaires de toute production, non caufes intermediaires puifqu'ils ne font l'effet d'aucune caufe, ni caufes neceffitées puifque rien d'anterieur ne peut les forcer à produire, & qu'il eft contradictoire qu'ils puiffent l'être. En effet rien d'anterieur ne pouvant les forcer à produire, s'ils étoient neceffités à produire ce ne pourroit être que par la neceffité de leur nature, *parce qu'il feroit auffi impoffible qu'ils puffent produire ou ne pas produire* qu'*il eft impoffible*

le qu'ils puissent exister ou n'exister point, desorte qu'il y auroit pas moins de contradiction à dire, qu'ils *uvent exister sans produire*, qu'il y en auroit à dire, *s'ils sont causes & qu'ils n'existent pas.*

Mais le contraire est trop evident par toute la héorie précedente pour qu'on ne sente pas d'abord bsurdité qu'il y auroit à dire, qu'un être eternel t une cause necessitée. Car puisque ce seroit alors e contradiction que de dire que cet être ne pourît exister sans produire, il est evident que son *istence étant éternelle*, ses *productions seroient aussi éter-les* & comme *Eternel* est *ce qui est sans avoir com-ncé d'être* les productions étant *éternelles* seroient *productions qui n'auroient point commencée d'être pro-ites*, ce qui est une contradiction manifeste dans termes, & de laquelle il resulteroit qu'il n'y a ne peut jamais y avoir de cause ni d'effet, puise *pour pouvoir être cause* (a) il faut *pouvoir produire quel-echose qui ne soit pas mais qui puisse être* & que *pour voir être un effet*, il faut *pouvoir être produit & ne re pas deja* & qu'il est contradictoire de pouvoir oduire *ce qui est Eternel*, comme il est contradicire que *ce qui est deja puisse être produit*; il s'ensuioit encore contre les Observations précedentes, e *l'existence d'une chose qui produit ou qui peut produire effet dépendroit de la production de cet effet*, ce qui est pas moins absurde: Enfin ce seroit dire, que *qui a par soi-même une existence eternelle essentiellement essaire, independante de toute cause quelconque ne pour-t pourtant exister sans produire quelquechose qui ne t pas être produit*, ce qui est le comble de l'absuré, & ce qui doit être puisque c'est la conséquend'une contradiction.

Corollaire IV.

Insi, soit qu'il y ait un ou plusieurs êtres causes necessaires de tout ce qui est ou peut être prot, *par cela même que ce qui est ou peut être produit rien en soi de necessairement existant. l'être ou les s qui produisent originairement ne sont que des causes ne-*

(a) N°. CXLIV.

necessairement possibles qui peuvent produire ou ne produire pas & non des causes necessitées qui ne peuvent s'empêcher de produire, & *ainsi toute cause necessitée ne peut être qu'une cause transferente* ou *intermediaire & n'est réellement qu'un effet*. Soit donc ce

CCXL.

Principe Ontologique & Metaphysique.

TOut ce qui est ou a été ou sera effectué, tout ce qui a commencé ou commencera d'être, n'est pas ou n'étoit pas auparavant & suppose necessairement une existence anterieure à la sienne par laquelle il a été librement produit. Soit cet autre

CCXLI.

Principe Ontologique & Metaphysique.

TOute cause necessitée ou intermediaire n'est réellement qu'un effet. Et ce troisieme

CCXLII.

Principe Ontologique & Metaphysique.

TOute cause qui n'est point transferente est une cause non necessitée.

CHAPITRE XI.

Considerations plus particulieres sur les differences qui peuvent se trouver entre ce qu'on nomme Effet & ce qu'on nomme Cause.

SAns me presser de tirer de la Théorie précédente toutes les conséquences qui en resultent, il ne peut être qu'utile d'examiner plus particulierement les

; differences qui peuvent ſe trouver entre ce qu'on mme *effet* & ce qu'on nomme *cauſe*. Plus j'aurai idées claires ſur ce ſujet, plus je connoitrai la vaur de mes termes & moins par conſéquent pour-i-je confondre les idées dont ils ſont les ſignes.

CCXLIII.

Remarque.

Oit F neceſſité de produire G, G neceſſité de produire H, H de produire I, & ainſi de ſuite un mbre d'effets. Je dis conformément au principe CXLI, que I étant neceſſairement produit par , H par G, G par F, F, G, H, I, ne ſont que de ritables effets ou même ne ſont qu'un ſeul effet ntinué de F en G, de G en H &c. Car puiſque n eſt neceſſairement déterminé à produire l'autre, ne peut pas ne le point produire : Ainſi la même termination qui necéſſite F de produire G, neceſe G de produire H & H de produire I, deſorte e quoiqu'il y ait pluſieurs choſes produites ce ſt cependant 'qu'une ſeule détermination qui les oduit, dès que la production ſe fait par une neceſé conſequente.

Exemple.

Uppoſons par exemple qu'il y ait ſur la table d'un Billard quatre ou cinq billes indifferemment plaes ainſi qu'il arrive lorſqu'on joue à la guerre ; qu'un ieur pouſſe ſa bille ſur une des autres qui par le ıp dont elle ſera frappée en frappe une autre & cetutre une autre ainſi que toutes ſoient miſes en mounent par differens coups ou contrecoups : Il eſt nifeſte que tous ces differens effets ne ſont proment que *le ſeul effet* de l'action du joueur ſur ſa ıpre bille.

CCXLIV.

Remarque.

Ais ſi F, G, H, I, ſont neceſſités à produire & ne ſont ainſi qu'un veritable effet, F, G, H, I,

 ſont

sont, conformément aux principes precedens (a), produits par un être quelconque qui est leur cause originaire & non necessitée.

Supposons que E soit cette cause originaire. Il est évident qu'elle n'est point une même chose avec F, G, H; qu'elle en est réellement distincte, puisqu'elle existe avant que F, G, H, existent; qu'elle en est la cause necessaire, puisque sans elle F, G, H, n'auroient point existé; & qu'elle en est en même tems cause absolument *possible*, puisque n'étant point necessitée à les produire *elle pouvoit exister & ne les produire jamais*, F, G, H, I, n'étant necessités que par l'effet de E qui les a produits sans necessité absolue de les produire, puisqu'elle n'est point une cause transferente.

CCXLV.

Remarque.

Supposons maintenant que E soit un effet de D, & qu'ainsi ce soit D qui ait produit E. Je dis que si on entend par *premiere cause*, (b) une *cause qui produit un effet immediatement & directement par elle-même*, une *cause qui donne par elle-même le commencement à une chose quelconque*, E quoique produit par D sera néanmoins veritablement *premiere cause* de F, G, H, puisque E n'étant point cause nécessitée a pu les produire ou ne les produire pas, & qu'ainsi *un effet peut être une cause intermediaire & une cause intermediaire une premiere cause*; mais il suit toutefois que F, G, H, qui ont été produits par E n'auroient point été si D n'eut produit E & qu'en ce sens D peut être aussi regardé comme premiere cause de F, G, H, puisque si D n'avoit pas produit E, les effets F, G, H, I, n'auroient point été produits : Mais puisque E pouvoit produire ou ne pas produire il est manifeste que si on donne le nom de premiere cause à D, à raison de F, G, H, ce n'est qu'*indirectement*, puisque rien ne peut proprement être dit la cause de ce qu'il ne produit pas, & que par la supposition E produit par elle-

(a) Princ. CCXXXVIII, CCXXXIX.
(b) Prin. CCXXXIX.

e-même F, G, H, I, puifqu'elle n'eft point necef-
;e à les produire & que E, F. G, H, I, de font
int un feul effet continué puifque E exiftoit &
uvoit continuer d'exifter fans produire F, G, H, I;
forte que tout ce qu'on pourroit dire, c'eft que D
nt la premiere caufe de E comme C feroit pre-
ere caufe de D, fuppofé que C l'eut produit fans
ceffité, D confideré felon le rang des caufes pour-
t être appellée *caufe antecedente:* Mais ce n'eft qu'u-
determination de terme; quelque nom qu'on
donne, cela n'empechera pas que E ne foit fui-
it la fuppofition caufe directement productrice
F, G, H, I.

CCXLVI.

Remarque.

Infi, quoique les caufes intermediaires foient de
veritables effets (*a*) *une fuite de caufes intermediai-
n'étant point neceffitées* ne peut être confiderée que
nme une addition d'effets réellement diftincts les
des autres & produits par autant de *caufes pre-
res*, deforte que *fi une de ces caufes eft effet par rap-
à une precedente, il faut une nouvelle action pour
lle foit caufe de celle qui la fuivra.*

Cependant quelque loin qu'on puiffe pouffer une
e de caufes libres ou neceffitées il faudra pour-
t, conformément au Coroll. III. & au Lem. I. Ob-
rat. CCXXXVIII. de la Recherche précedente,
venir à la néceffité d'une ou de plufieurs caufes
ne feront point transferentes, mais abfolument
ecedentes à leurs effets, *caufes non neceffitées mais
lefquelles nulle caufe intermediaire ou transferente,
effet ne pourroient exifter.*

CCXLVII.

Remarque.

Hient C & D deux effets-très differens mais que
B foit une caufe qui puiffe les produire. Je dis
qu'une

) N°. CCXXVIII.

qu'une autre cause ne sera pas necessaire à la production de C, & de D, une *cause qui produit ainsi par soi-même un effet quelconque* est ce que j'appelle une *cause directe*; & si cette cause directe suppose une cause antecedente par laquelle elle a été produite avec la puissance de produire un effet par soi-même, j'appelle cette cause antecedente, eu égard à cet effet, une *cause indirecte*.

Cause Directe, & Indirecte.

CCXLVIII.

Remarque.

SOit C un effet qui ne puisse être produit que par B & par A. Je dis que B seul ou A seul ne pourra produire C, & qu'il faudra que B soit uni avec A pour former la cause de C, desorte que A & B ne seront point chacun en soi la cause de C, mais l'union de A & de B de maniere que sans A & sans B l'effet C n'auroit point été produit quoique A & B ne soient point separément la cause de C. J'appelle ces sortes de *causes*, causes *mixtes*, & je dis qu'aucune en soi n'est la cause directe de l'effet.

Causes mixtes.

CCXLIX.

Remarque.

SOient E, F, G, des effets qui d'eux-mêmes ne peuvent être causes parce qu'ils ne peuvent être que causes necessitées & que rien ne les necessite, mais néanmoins sans lesquels D qui peut être cause ne peut produire les effets quelconques H, I, K. Je dis que dès que D produit H, I, K, les effets E, F, G, sont elevés au rang de causes selon la definition CXLVI., puisque c'est avec eux que D produit H, I, K, & que sans eux il n'auroit pu les produire.

Ces sortes d'effets qui deviennent causes ainsi que nous supposons E, F, G, sont ordinairement appellés *causes materielles*; & une cause telle que nous supposons D, s'appelle ordinairement *cause efficiente* ou *formelle*: Les premieres ne sont que des causes *necessitées*, la seconde peut être une cause *active*.

Cause materielle, Cause efficiente.

CCL.

CCL.

Remarque.

SI l'effet C & l'effet D sont tels qu'ils n'y en ait qu'un des deux qui puisse être produit par B & l'autre par A, il y aura donc necessairement deux causes diverses & premieres de la production de C & de D, & ces deux causes seront A & B, toutes deux *causes premieres* par rapport à leur effets.

On peut donc admettre pour vrais les Principes suivans:

CCLI.

Principe Ontologique.

TOute suite d'une production necessitée n'est que la continuation d'un seul effet.

CCLII.

Principe Metaphysique.

CE qui suffit n'exige rien de plus.

CCLIII.

Principe Metaphysique & Ontologique.

CE qui passe la puissance d'une cause ou ce qui lui est contraire ne peut être produit par elle.

CCLIV.

Principe Ontologique.

IL y a cause premiere là où il y a commencement de production.

CCLV.

Principe Ontologique.

LA où il y a deux effets qui ne peuvent être produits par une seule cause, il y a necessairement deux causes premieres de leur production.

CCLVI.

Principe Physique.

Tout effet est subordonné à la cause qui le produit, & en est different.

CHAPITRE XII.

Recherches sur les Moyens de s'assurer s'il n'y a qu'une ou s'il y a plusieurs Causes necessairement antecedentes à toutes autres: Sur le Changement qui arrive à un Etre: Sur ce que doit être un Etre qui se procure du changement.

J'Ai vu dans les Recherches precedentes qu'*étant [illegible] que tout soit effet il y a necessairement [illegible] originairement premieres causes de toute production.* Et puisque rien ne peut être cause sans exister, il y a necessairement un ou plusieurs êtres qui produisent tout & qui n'étant point produits sont par consequent éternels, ou lesquels s'ils sont produits sont des *êtres actifs* des *agens libres*. J'ai vu (par le Principe N°. CCLI.) *qu'il y a premiere cause où il y a commencement de production* (a), & par le Principe suivant, que *où il y a deux effets qui ne peuvent être produits par une seule cause, il y a necessairement deux causes premieres de leur production.* Mais j'ai vu (b) qu'une *premiere cause* pouvoit cependant avoir des causes antecedentes dont une seroit premiere cause à l'egard de celle qu'elle auroit produite, desorte *qu'une suite de premieres causes dont l'une est produite par l'autre n'implique aucune contradiction pourvu que ces causes ne soient point necessitées à produire, mais qu'il faille au contraire pour la production de chacune d'elles un nouvel acte*

(a) N°. CCLI. CCLII.
(b) N°. CCXLIII, CCXLIV, CXLV.

de production : Après quoi toutefois j'ai été ob-
: de revenir à conclure que quelque loin qu'on
pouffer une fuite de caufes libres ou neceffitées
'alloit pourtant en venir à la neceffité d'une ou
plufieurs caufes qui ne feroient point intermediai-
mais abfolument antécédentes à toutes fortes
fets & à toutes fortes de caufes, & fans quoi
le caufe ni nul effet ne pourroit exifter.
'our déterminer maintenant *s'il n'y a qu'une ou s'il plufieurs caufes neceffairement antecedentes à toute au-*, fans avoir égard à la demonftration fur la quef-
n N°. CCXVII. où il a été prouvé qu'il *étoit con-
lictoire qu'il put y avoir plufieurs êtres dont l'exif-
e fut effentiellement neceffaire*; j'examinerai de nou-
ıu s'il eft poffible qu'il n'y ait qu'une puiffance
que antecedente à toute autre : Car s'il eft poffi-
qu'il n'y en ait qu'une, les autres s'il y en a ne
ont que poffibles & non point neceffaires, elles
feront neceffaires que confequemment à des ef-
s produits qui les fuppoferont; ainfi ce ne feroit
: des *caufes premieres qui feroient les veritables effets de quelqu'autre premiere ou de la feule neceffairement
:cedente à toute autre.*

Remarque.

, y deux moyens de s'affurer s'il eft poffible qu'il
n'y ait qu'une feule caufe. L'un, c'eft de faire
: exacte analyfe de tout ce qui eft ou peut être
:ctué, & de tacher ainfi à découvrir par la nature
; chofes fi une feule caufe fuffit à leur production.
is ce moyen n'eft pas le plus aifé ni le plus court,
même le plus propre à l'evidence. Car premie-
nent, fuis-je affuré que je fai tout ce qui eft ou
ıt être produit; & fecondement, ai-je affez de
ınoiffances pour me conduire furement dans l'e-
nen de toutes les chofes actuelles ou fimplement
ffibles?
'autre moyen c'eft de fuivre le procedé fyllo-
mique que je crois avoir fuivi jufqu'à prefent &
: je ferois même obligé de fuivre dans les difcuf-
ıs du premier moyen fi je voulois ne me rendre
à l'évidence, confulter donc la valeur des ter-
mes

mes pour savoir s'il implique contradiction, qu'*une cause quelconque ait une puissance infinie*; car *s'il est possible*, c'est-à-dire, *s'il n'implique point de contradiction* qu'une telle cause existe, l'existence de toute autre cause ne sera plus qu'une existence non necessaire, & par conséquent toute autre cause ne sera plus que l'effet d'une cause unique necessairement antecedente à toute autre cause directe ou indirecte de toute production; & pour déterminer encore plus particulierement mes idées, je dirai conformément à tout ce qui a été observé dans ce qui precede:

CCLVII.

UNe cause n'est qu'*un être quelconque qui produit ou qui a produit par soi-même directement ou conjointement avec quelqu'autre une chose quelconque qui n'étoit pas.*

J'ai vu qu'il étoit contradictoire de dire qu'une cause premiere fut necessitée à être cause (*a*), & que c'étoit une absurdité que de prétendre qu'un être Eternel fut necessité d'être cause par la necessité de sa nature necessairement existante.

Lemme Premier.

IL est impossible que ce qui est ne soit pas, que ce qui est tel soit autre.

Lemme Second.

LEs propriétés d'un être (*b*) *& l'être même ne sont qu'une & même chose.*

Lemme Troisieme.

UN être veritable ou proprement dit un, c'est-à-dire, *un être qui n'est pas un composé d'êtres & qui est necessairement & essentiellement tel qu'il est, est par les termes mêmes inalterable & immuable dans son etat de tel être, puisqu'il seroit contradictoire qu'il fut essentiellement tel & qu'il put être autrement.*

CCLVIII.

(*a*) Cor. III. N°. CCXXXVIII.
(*b*) N°. CXIV, CXXIV, CXXV.
(*c*) N°. CXXXIX.

CCLVIII.

Obſervation.

;Oit B un être actif qui produit C. Qu'arrive-t-il à B? Qu'il fait uſage de ſa puiſſance, (*a*) de la ·opriete qui le conſtitue un *être actif*, qu'il agit en :rtu de ce qu'il eſt un *être actif* & qu'il ſe trouve ı nouveau rapport de ſes facultés, un nouveau rap- ɔrt de ſon etat de B eu egard à lui-même, une ɔuvelle maniere d'être, ou une nouvelle relation ıi n'étoit auparavant que poſſible & qui devient fectuée, lequel rapport, ni laquelle relation, n'a- ıntent, ne diminuent, n'alterent rien dans la na- ıre de l'être B tel qu'il eſt neceſſairement pour :re inmuablement & inalterablement B, etant de ın état de B en tant qu'*Etre actif* de pouvoir ſe don- er diverſes manieres d'être deſorte que lors même u'il ſe donne de nouvelles manieres d'être, un nou- el etat qu'il n'avoit pas, il eſt inmuable & inalte- ıble, parce qu'il eſt de ſa nature eſſentiellement ac- f, c'eſt-à-dire, qu'il eſt de ſa nature de pouvoir roduire de nouvelles manieres d'être, de nou- eaux rapports, de nouvelles relations, ſans ceſſer 'être ce qu'il eſt neceſſairement, puiſqu'au contrai- : il fau t qu'il ſoit neceſſairement tel pour ſe don- er ces nouvelles manieres d'être ou ces nouvelles :lations.

CCLIX.

Obſervation.

SI B que je ſuppoſe au coté droit de C prend la place du coté gauche occupée par D, je dis que ı ne change point en ſoi ni que D ne change point; :urs relations ſont ſeulement changées, ce n'eſt u'un rapport de ſituation qui reſulte de la nature de es êtres dont une des proprietés eſt de pouvoir ê- re là ou ici, ſe conſervant en ſoi toujours les mê- mes

(*a*) N°. XCI. & ſuiv.

mes soit que leurs rapports changent ou ne changent point: C par exemple qui est supposé perseverer dans le même état a pourtant changé de relation par le changement de B & de D.

Ainsi lorsqu'on dit qu'il arrive du changement à un être c'est dire que ses manieres d'être ou que ses relations sont autres qu'elles n'étoient.

Ainsi le changement ne consiste que dans differens rapports (*a*) ou differentes relations qui resultent de l'action d'une Puissance active.

CCLX.

Lemme Premier.

IL n'arrivera aucun changement à un être s'il ne lui arrive aucun changement.

Il ne peut lui arriver de changement que de trois manieres. L'une, s'il s'en procure en agissant par lui-même; la seconde, s'il en reçoit par l'action de quelqu'autre; la troisieme, s'il y est necessité par la necessité de sa nature: Mais ce n'est pas de ceci dont il s'agit.

Lemme Second.

S'Il se procure du changement en agissant par lui-même il faut qu'il ait la puissance de s'en procurer.

Avoir la puissance de se procurer du changement suppose une puissance qui puisse par soi-même se determiner à agir. Car une puissance qui ne seroit déterminée par aucune autre & qui ne pourroit se déterminer par elle-même seroit une puissance qui ne pourroit agir par elle-même, ce qui est une contradiction; puisque ce seroit une puissance capable d'agir par elle-même & qui ne pourroit agir par elle-même, un être qui pourroit se procurer du changement & qui ne le pourroit pas.

Corollaire I.

AInsi, un être qui se procure à soi-même quelque changement ne le peut sans une détermination

(*a*) N°. CXLIII.

ation quelconque, laquelle determination doit venir de lui feul, puifque c'eft lui feul qui fe procure ce changement. Or, toute determination qui vient de l'être même qui fe determine ne peut être que l'effet d'une des proprietés de cet être laquelle eft nommée fa Volonté.

Corollaire II.

Ainfi, tout être qui fe procure quelque changement eft donc un être qui a puiffance & volonté c'eft-à-dire, un être puiffant & voulant, un être en qui la puiffance eft active, puiffance qui peut agir par elle-même & qui par conféquent peut fe déterminer à agir.

Corollaire III.

Ainfi, la puiffance active ne peut exifter fans la volonté, elle la fuppofe neceffairement & par conféquent la volonté ne peut exifter fans la puiffance, autrement la puiffance ni la volonté ne pourroient operer aucun changement ou pour mieux dire il n'y auroit ni volonté ni puiffance.

Vouloir changer fans pouvoir changer, vouloir agir fans pouvoir agir, n'opereroit rien; ce feroit ne point changer, ne point agir, on n'auroit point de volonté, ainfi qu'on a deja remarqué (*a*) qu'on ne veut que ce qu'on peut, la volonté étant toujours unie à la puiffance, comme le defir l'eft à l'impuiffance.

Obfervation.

Si donc *la volonté produit quelquechofe, il faut qu'elle foit fuffifante pour le produire*; fi elle eft fuffifante pour le produire *elle en a donc la puiffance*, c'eft-à-dire, que l'une eft effentiellement unie à l'autre & la volonté peut être regardée comme *un effet de la puiffance active fur foi-même*, c'eft-à-dire, *la puiffance active en tant que fe determinant ou agiffant fur elle-même pour produire enfuite une acte ou une action quelconque.*

Corol-

(*a*) N°. CXXVIII, CXLVIII.

Corollaire IV.

AInsi la puissance & la volonté n'ont point d'existence separée & sont les proprietés essentielles de l'être actif.

CCLXI.

Lemme.

VOuloir rien ou ne pas vouloir c'est la même chose.

Corollaire.

UN être qui veut a donc quelque chose pour objet.

Lemme.

ON ne peut vouloir quelquechose & l'avoir pour objet sans connoissance, ni connoissance sans intelligence, c'est-à-dire, *sans le pouvoir de distinguer une chose d'avec une autre.*

Corollaire I.

AInsi, l'être dont la puissance & la volonté sont des propriétés, est necessairement connoissant & intelligent & n'est qu'un seul & même être.

Corollaire II.

AInsi, l'être qui se procure de lui-même un changement quelconque est tel que *la puissance, la volonté, la connoissance, l'intelligence sont les proprietés essentielles de son existence,* la cause necessaire à l'action par laquelle il se procure du changement, *ce qui le rend un être actif, ce qui fait* par les propositions precedentes *qu'il est lui-même la cause de son action.*

CCLXII.

Observation.

Lemme Premier.

LA puissance de cet être sera sans borne ou sera bornée.

Lemme Second.

SI elle est sans borne elle est infinie (a) il n'y aura rien de plus puissant que cet être.

Lemme Troisieme.

SI elle est bornée il y aura donc un être plus puissant que lui ou du moins aussi puissant que lui.

Supposons qu'il n'y ait rien de plus puissant que deux êtres dont l'un borne la puissance de l'autre, & qu'il y en ait une multitude differente en degrés de puissance au-dessous d'eux, il est évident selon la definition de l'infini (b), que chacun de ces deux êtres sera infiniment puissant, puisqu'il n'y aura rien de plus puissant que lui ; mais il est de même évident par la même définition, que puisque l'un borne la puissance de l'autre aucun d'eux n'est infiniment puissant, & que par conséquent c'est supposer une contradiction que de supposer que deux êtres dont l'un borneroit la puissance de l'autre pussent chacun avoir une puissance au delà de laquelle il ne pourroit y avoir rien de plus puissant.

En admettant même un être qui seroit lui seul aussi puissant que les deux qu'on vient de supposer, on ne pourroit encore dire que cet être fût infiniment puissant, puisqu'il n'auroit que le double de la puissance de l'un de ces êtres, c'est-à-dire, le double d'une puissance bornée.

Corollaire I.

OR, (c) puisque ce qui est borné en puissance suppose, par cela même qu'il est borné, quelquechose de plus puissant, & que *le plus puissant de tous n'admet point d'égalité*, ce qui est évident par les termes mêmes ; il suit, *que quelque puissant qu'on suppose un être, il faut en venir necessairement à un être infiniment puissant, à un être dont la puissance est telle qu'il ne peut y en avoir au delà, ce qui est la puissance infinie.*

Corol-

(a) N°. CXXXIII. (b) N°. CXXXII, CXXXIII. (c) Obs. N°. CXXXIV.

THÉISTES OU NATURALISTES tombe, ce qui n'eſt pas étonnant, puiſque pour ſoutenir le ſyſteme de SPINOSA il faut maintenir comme vraies pluſieurs choſes qui ne ſont pas ſeulement fauſſes, mais contradictoires, impoſſibles, abſurdes, ne fut-ce que ceci:

1°. *Qu'on peut avoir des idées de choſes dont il eſt impoſſible d'avoir des idées*; qu'*on peut concevoir ce qui n'eſt pas concevable*; *& qu'il n'y a point en ceci même de contradiction dans les termes.*

2°. Que (*a*) *des mots intelligibles ne ſont les ſignes d'aucune idée, & que toute idée ne ſuppoſe pas pour objet quelquechoſe de poſſible ou de neceſſaire.*

3°. Que *les choſes qui ſe ſuppoſent relativement & neceſſairement peuvent ſubſiſter independamment les unes des autres.*

4°. Que *toute propriété contradictoire à une autre propriété ne ſuppoſe pas un être réellement different d'un autre être*; *& qu'un être peut exiſter ſans avoir ſa propre ſubſtance.*

5°. Enfin, que moi qui lis ceci je ne ſuis point un *moi* particulier, je ne ſuis point un être, mais une modification d'être & d'un être unique & indiviſible dont je ne puis être ſéparé, avec qui je ne ſuis qu'une & même choſe, quoique je ne ſente ni ne ſache point tout ce qui s'y paſſe, qui ai des proprietés qui ne ſuppoſent point un être, pas même l'être eternel & unique dont je ne ſuis qu'une modification; proprietés cependant qui quelques bornées qu'elles ſoient ſont ſuperieures à celle de cet être: Car je ſens, que je ſuis, que je conçois, que je compare, que je raiſonne, que je juge, en un mot que je ſuis ſenſible & intelligent; proprietés, que le Dieu, le tout être, l'être infini de SPINOSA n'a pas ſelon SPINOSA même (*b*).

Remarque II.

QUelqu'inconcevable que ſoit un ſyſteme bâti ſur autant de contradictions qu'on veut lui donner de

(*a*) Obſ. CLXXXVII—CLXXXVIII—CXC.
(*b*) Opera Poſthuma, Propoſitio XVI. Scholium.

de fondemens, on pretend que l'opinion de SPINOSA est contenue dans les Livres Mystiques des EGYPTIENS, des PERSES, & des CABALISTES (a). La question est de savoir si on les entend quand on les lit, si on ne les admire peut-être pas d'autant plus qu'ils sont obscurs, & si on ne s'entête pas d'autant plus des idées qu'on y trouve ou qu'on croit y trouver que ces Livres ont couté plus de tems & de peine à lire. D'ailleurs la lecture de livres particuliers & peu connus & l'adoption d'une opinion singuliere ne corrompent-elles point le jugement en flattant la vanité ?

Un Athée Anglois, qui a refuté le Spinosisme mais qui ne l'a refuté que pour fortifier un Athéisme d'une autre espece, accuse SPINOSA d'avoir eu une passion immoderée de voir son nom honoré par des Sectateurs & par la gloire d'être l'Auteur d'un nouveau systeme de Philosophie. *I am.*, dit cet Ecrivain en parlant de SPINOSA, *inclin'd to suspect, that his chiefest weakness was an immoderate Passion to become the head of a Sect, to have Disciples and a new system of Philosophy honor'd with his name*; & ce qui le porte à le croire c'est, dit-il, que lorsqu'un homme ayant bati un systeme sans premiers principes & qu'étant averti de ses fautes & des difficultés qu'on peut lui opposer, il compte les unes pour rien & ne s'embarasse pas des autres : Il faut que l'amour de la verité predomine moins chez lui que l'envie de se conserver le créateur d'un systeme dont il s'infatue. Cependant il est assez difficile de se representer comment un homme peut combattre contre soi-même jusqu'à se forcer par raisonnement à admettre un systeme contre lequel sa raison & sa propre experience se revoltent à chaque instant. Car SPINOSA a senti & connu toutes les verités dont la simple notion renversent son systeme inconcevable; on le voit par les termes mêmes qu'il employe,

(a) RAPHTON de spatio reali ceu Ente infinito, conamen Mathematico-Metaphysicum, Londini 1702.

(b) TOLAND, *Letters to Serena.* London 1704. Lett. 4.

(c) Lett. IV. pag. 137.

CHAPITRE XIII.

De l'existence réelle des Verités: Du Necessaire & du Possible.

CCLXV.

Observation.

LOrsque j'ai dit, que *tout mot étoit le signe d'un sentiment ou d'une idée*, que *toute idée avoit un objet auquel elle étoit conforme*, que le rien ne pouvant être ni senti ni connu cet objet étoit par conséquent quelquechose de *réel*, quelquechose qui avoit *une existence quelconque*; lorsqu'en parlant du *possible* je trouvois, que le *possible* étoit *ce qui pouvoit être ou n'être pas effectué*, que *le necessaire* étoit *ce qui ne pouvoit point ne pas être*; que de là tirant des Principes fondés sur l'exposition des choses ou des termes, j'étois forcé d'admettre pour *indubitables des choses qui n'avoient ni forme, ni couleur, ni rien qui tombat sous les sens*; que même je trouvois que *pour juger des choses qui tombent sous mes sens je devois en juger par des idées primitives qui rectifiassent les idées peu exactes que les choses materielles peuvent occasionner*; necessité par l'evidence à admettre toutes ces choses, forcé de les croire très-réelles, je me sentois interieurement inquiet de savoir ce que c'étoit donc que leur réalité, ce que c'étoit que leur existence: Si dès lors je ne me suis point arrêté par des objections, c'est que je sentois que si je ne pouvois les resoudre ce n'auroit été qu'une preuve de mon insuffisance, mais non de la fausseté d'une verité demontrée par les termes mêmes, & j'esperois qu'en avançant je pourrois peut-être découvrir quelques vérités qui me gueriroient de mes scrupules. Je n'ai pas été trompé dans mes esperances. Cette verité, *l'être essentiellement existant ou eternel est unique, tout-puissant, intelligent, actif, cause directe ou indirecte, mais libre, de tout ce qui est ou peut être*, repand une lumiere qui leve tous mes scrupules, qui

dissipe mes inquietudes. Je me dis, quelle est l'existence d'un *possible non effectué* & que je trouve *necessaire* en tant que *possible*? Qu'est-ce que c'est que ces verités que je ne puis imaginer sous aucune forme & que je conçois si necessaires qu'elles ne laisseroient pas que d'être necessairement telles quand il n'y auroit aucun terme pour les exprimer, qui forcent ma raison, qui la redressent, qui m'assurent que je ne puis m'égarer si je leur suis fidele? Elles ne sont point tout ce que je vois, mais tout ce que je vois n'est tel que conformément à elles. Un être rond est bien conforme dans sa maniere d'être à la regle qui fait la rondeur & à toutes les verités que l'être rond suppose, mais il n'est pas cette regle ni ces vérités, il se peut même faire qu'il n'y ait aucun être parfaitement rond qui existe, veritablement même il n'y en a point; mais s'il y en a, c'est par la regle, c'est par les vérités d'où resulte la rondeur, (*a*) qu'on peut juger s'il est parfaitement rond ou s'il ne l'est pas.

Ce sont donc des Regles eternelles, universelles, immuables que ces choses dont j'ai un sentiment lorsque je tire des principes ou des conséquences évidentes sur tout ce qui regarde *le possible* ou *le necessaire*. Qu'est-ce qu'une *regle*, si ce n'est *le sentiment de ce par quoi & selon quoi une chose peut être faite & cela si necessairement qu'il est contradictoire qu'elle puisse être faite autrement*? Or, une chose qui peut être faite ne se peut que par une puissance capable de la produire; un puissance capable de la produire ne la produiroit pas si elle n'agissoit comme il faut qu'elle agisse pour la produire. Ces regles ne sont donc que le sentiment des actes possibles de cette puissance. Les actes possibles d'une puissance n'ont point d'autre existence que celle de la puissance même, comme la puissance n'en a point d'autre que celle de l'être puissant: Donc, les regles eternelles, universelles, immuables, du necessaire ne sont que le sentiment des actes possibles, c'est-à-dire, de ce que peut la puissance de l'être eternel & tout-puissant; & le necessaire n'a d'autre existence que dans

(*a*) N°. CLXXX.

dans celle même de cet être. C'est pourquoi toutes ces regles, toutes ces verités, tous les rapports même qui regardent l'existence des êtres necessairement possibles ont été nommées *l'essence* des choses, du Latin *essentia*, comme qui diroit *l'être de l'être*, ce qui constitue si necessairement un être pour être tel que sans cela rien ne pourroit être.

CCLXVI.

Remarque.

DOnc, ces verités eternelles, ces regles immuables & de la nature des choses n'ont d'existence en tant que regles & verités que dans l'être eternel & tout-puissant, tout-intelligent, & ne sont en moi que des idées ou des sentimens de choses necessaires. Si je ne les ai que par le sentiment immediat de la toute-puissance de l'être necessaire, ainsi que *Saint* AUGUSTIN & le *Pere* MALBRANCHE l'ont cru, ou si ce sont seulement des idées abstraites ou des jugemens pris des êtres qui, ne pouvant exister ni être conçus que conformément à ces verités, en sont representatifs, & peuvent ainsi exciter en moi des sentimens dont ces idées eternelles ne me seroient d'abord que comme des conséquences, quoiqu'ensuite le raisonnement me forçât à les reconnoitre pour des verités primitives & archetypes de la toute-puissance de l'être eternel; c'est ce que je ne sai point & ce que je découvrirai peut-être à force de chercher. Mais toujours sai-je bien que toutes les verités necessaires que je connois sont des choses très-réelles, que je ne fabrique point, qui ne dépendent point de moi, qui forcent au contraire ma raison à se soumettre; desorte que les fausses idées que je me fabrique ne viennent que de ce que je ne les mesure pas selon ces regles immuables qui dissiperoient la confusion d'où naît l'erreur. L'illustre Archevêque de Cambrai, *François* DE LA MOTTE FENELON, qui paroit adopter le sentiment de S. AUGUSTIN & du P. MALBRANCHE, dit à ce sujet de si belles choses dans quelques articles de sa *Démonstration de l'Existence de*

Dieu (*a*) que je ne puis me refuser le plaisir de les rassembler & d'en embellir ici mes recherches. „ O „ que l'esprit de l'homme est grand, dit cet elo- „ quent Prelat, il porte en lui de quoi s'étonner, & „ se surpasser infiniment lui-même. Les idées sont „ universelles, eternelles, & immuables. Elles „ sont universelles; car lorsque je dis, il est *impossi-* „ *ble d'être & de n'être pas, le tout est plus grand que* „ *sa partie*, entre *deux points donnés la ligne droite est* „ *la plus courte*, le *centre d'un cercle parfait est également* „ *eloigné de tous les points de la circonference*, un *trian-* „ *gle equilateral n'a aucun angle obtus, ni droit*; toutes „ ces verités ne peuvent souffrir aucune exception. „ Il ne pourra jamais y avoir d'être, de ligne, de „ cercle, de triangle, qui ne soit suivant ces re- „ gles; ces regles sont de tous les tems, ou, pour „ mieux dire, elles sont avant tous les tems, & „ seront toujours au delà de toute durée compre- „ hensible. Que l'Univers se bouleverse & s'ané- „ antisse; qu'il n'y ait plus même aucun esprit pour „ raisonner sur les êtres, sur les lignes, sur les cer- „ cles, & sur les triangles; il sera toujours égale- „ ment vrai en soi, que la même chose ne peut tout „ ensemble être & n'être pas, qu'un cercle par- „ fait ne peut avoir aucune portion de ligne droite, „ que le centre d'un cercle parfait ne peut être plus „ près d'un coté de la circonference que de l'autre. „ Ces idées que nous portons au fonds de nous-mê- „ mes n'ont point de bornes & n'en peuvent souffrir. „ On ne peut point dire que ce que j'ai avancé sur „ le centre des cercles parfaits ne soit vrai que pour „ un certain nombre de cercles. Cette proposition „ est vraie par une necessité évidente pour tous „ les cercles à l'infini. Ces idées sans bornes ne „ peuvent jamais ni changer ni s'effacer en nous, ni „ être alterées; elles sont le fonds de notre raison, „ il est impossible quelqu'effort qu'on fasse sur son „ propre esprit de parvenir à douter jamais serieu- „ sement de ce que ces idées nous représentent. „ Changer nos idées (*b*) ce seroit anéantir la raison „ même. Je ne puis juger d'aucune chose qu'en les con-

(*a*) *Art.* LII. (*b*) *Art.* LIV.

„ consultant, & il ne depend pas de moi de juger „ contre ce qu'elles me representent. Mes pensées „ loin de pouvoir corriger ou former cette regle „ sont elles-mêmes corrigées malgré moi par cette „ regle superieure, & elles sont invinciblement as- „ sujetties à sa decision. Si je nie ces verités ou „ d'autres semblables j'ai en moi quelquechose qui „ est au-dessus de moi, & qui me ramene par for- „ ce au but. Cette regle fixe & immuable est si „ interieure & si intime que je suis tenté de la pren- „ dre pour moi-même; mais elle est au-dessus de „ moi puisqu'elle me corrige, me redresse, me met „ en defiance contre moi-même & m'avertit de mon „ impuissance ; c'est quelquechose qui m'inspire à „ toute heure pourvu que je l'ecoute, & je ne me „ trompe jamais qu'en ne l'ecoutant pas. Ce qui „ m'inspire me préserveroit sans cesse de toute er- „ reur, si j'étois docile & sans précipitation, car „ cette inspiration interieure m'apprendroit à bien „ juger des choses qui sont à ma portée, & sur les- „ quelles j'ai besoin de former quelque jugement; „ pour les autres elle m'apprendroit à n'en juger pas, „ & cette seconde sorte de leçon n'est pas moins „ importante que la premiere. Cette regle interieu- „ re est ce que je nomme ma Raison; mais je parle „ de ma raison sans pénétrer la force de ces termes. „ A la verité ma raison est en moi (*a*), car il faut „ que je rentre sans cesse en moi pour la trouver; „ mais la raison superieure qui me corrige dans le be- „ soin, & que je consulte, n'est point à moi, & elle ne „ fait point partie de moi-même. Cette regle est par- „ faite & immuable; je suis changeant & imparfait. „ Quand je me trompe elle ne perd point sa droi- „ ture; quand je me détrompe, ce n'est pas elle „ qui revient au but, c'est elle qui, sans s'en être „ jamais écarté, a l'autorité sur moi de m'y rappel- „ ler & de m'y faire revenir; c'est une maitre „ interieur qui me fait taire, qui me fait parler, „ qui me fait croire, qui me fait douter, qui „ me fait avouer mes erreurs, ou confirmer mes ju- „ gemens. En l'ecoutant je m'instruis, en m'écou- „ tant moi-même je m'égare. Ce maitre est par

„ tout,

(*a*) *Art.* LV.

„ tout ; & sa voix se fait entendre d'un bout de „ l'Univers à l'autre, à tous les hommes comme à „ moi. Pendant qu'il me corrige en *France*, il corri- „ ge d'autres hommes à la *Chine*, au *Japon*, dans l'*A-* „ *merique* & dans le *Perou*, par les mêmes principes „ (1). C'est elle qui fait qu'une Sauvage du *Canada* „ pense beaucoup de choses comme les Philosophes „ Grecs & Romains les ont pensées. C'est elle qui „ fait que les hommes, tous dépravés qu'ils sont, „ n'ont point encore osé donner ouvertement le „ nom de Vertu au Vice, & qu'ils sont reduits à „ à faire semblant d'être justes pour s'attirer l'esti- „ me les uns des autres. On ne parvient point à „ estimer ce qu'on voudroit pouvoir estimer, ni à „ mépriser ce qu'on voudroit pouvoir mépriser.

„ Le maitre interieur & universel (2), continue „ ce savant Prelat, dit donc toujours & par tout les „ mêmes verités; nous ne sommes point ce maitre. „ Il est vrai que nous parlons souvent sans lui, & „ plus haut que lui; mois alors nous nous trompons, „ nous begayons, nous ne nous entendons pas nous- „ mêmes, nous craignons même de voir que nous „ nous sommes trompés. Sans doute l'homme qui „ craint d'être corrigé par cette raison incorrupti- „ ble, & qui s'égare toujours en ne la suivant pas, „ n'est pas cette raison parfaite, universelle, & im- „ muable, qui le corrige malgré lui. Chacun sent „ en soy une raison bornée & subalterne qui s'éga- „ re dès qu'elle échappe à une entiere subordination, „ & qui ne se corrige qu'en rentrant sous le joug „ d'une autre raison superieure, universelle & im- „ muable. Où est-elle cette raison commune & „ superieure tout ensemble (3) à toutes les raisons „ bornées & imparfaites du Genre-humain ? Où est- „ elle cette raison qu'on a sans cesse besoin de con- „ sulter & qui nous prévient pour nous inspirer le „ desir d'entendre sa voix ? Où est-elle cette vive „ lumiere *qui illumine tout homme venant en ce monde* (4), „ & qui se fait aimer par ceux mêmes qui crai- gnoient

(1) *Art.* LVI. (2) *Art.* LVII. (3) *Art.* LVIII.
(4) St. *Jean* I, 9.

„ gnoient de la voir ? Tout œil la voit & il ne ver„ roit rien s'il ne la voyoit pas. Comme le soleil „ sensible éclaire tous les corps de même ce soleil „ d'intelligence éclaire tous les esprits. La substan„ ce de l'œil de l'homme n'est point la lumiere, „ au contraire l'œil emprunte à chaque moment la „ lumiere des rayons du soleil; tout de même, mon „ esprit n'est point la raison primitive, la verité u„ niverselle & immuable, il en est seulement éclai„ ré. Ce soleil des esprits nous donne tout ensem„ ble & la lumiere & l'amour de sa lumiere pour „ la chercher. Il luit en même tems dans les deux „ hemispheres, il éclaire les sauvages mêmes „ dans les antres les plus profonds. Il n'y a que „ les yeux malades qui se ferment à la lumiere, & „ encore n'y a-t-il point d'homme si malade & si „ aveugle qui ne marche à la lueur de quelque lu„ miere sombre qui lui reste de ce soleil interieur „ des consciences. Cette lumiere universelle decou„ vre & represente à nos esprits tous les objets; „ & nous ne pouvons rien juger que par elle (1). „ Les hommes peuvent nous parler pour nous in„ struire, mais nous ne pouvons les croire qu'autant „ que nous trouvons une certaine conformité en„ tre ce qu'ils nous disent & ce que nous dit le mai„ tre interieur. Après qu'ils ont épuisé tous leurs „ raisonnemens, il faut toujours revenir à lui, & „ l'écouter pour la decision. C'est au fonds de „ nous-mêmes par la consultation du maitre inte„ rieur que nous avons besoin de trouver les véri„ tés qu'on nous enseigne, c'est-à-dire, qu'on nous „ propose exterieurement. C'est un juge desinte„ ressé & superieur à nous; nous pouvons refuser „ de l'ecouter & nous étourdir, mais en l'ecoutant „ nous ne pouvons le contredire.

„ On ne peut donc point dire (2), que l'homme „ se donne à lui-même les pensées qu'il n'avoit pas; „ on peut encore moins dire qu'il les reçoive des „ autres hommes. [Il ne peut tout au plus que „ joindre ou diviser, & la raison alors s'égare s'il „ ne suit pas les principes de la raison universelle.] „ Voilà donc deux raisons que je trouve en moi; l'une

(1) Art. LIX. (2) Art. LX.

„ l'une est moi-même, l'autre est au-dessus de moi.
„ Celle qui est moi est très-imparfaite, prévenue,
„ précipitée, sujette à s'égarer, changeante, opiniâ-
„ tre, ignorante & bornée, enfin elle ne possede
„ jamais rien que d'emprunt; l'autre est commune
„ à tous les hommes & superieure à eux, elle est
„ parfaite, eternelle, immuable, toujours prête à se
„ communiquer en tous lieux, à redresser tous les
„ esprits qui se trompent, enfin incapable d'être
„ jamais ni épuisée ni partagée quoiqu'elle se don-
„ ne à tous ceux qui la veulent. Où est-elle cette
„ raison parfaite, qui est si près de moi & si diffe-
„ rente de moi? Où est elle? Il faut qu'elle soit
„ quelquechose de réel: Car le néant ne peut pas
„ être parfait, ni perfectioner les natures imparfai-
„ tes. Où est-elle cette raison supreme? N'est-elle
„ pas le Dieu que je *cherche*?

Je ne sai pas si on peut faire quelque discours contre ceci; mais j'ose assurer qu'on ne pourra jamais en faire que de mauvais, & que ceux qui auroient envie de l'entreprendre se trouveroient réduits à l'impossible s'ils font seulement attention que les mots n'étant que les signes des idées, les idées ont précedé les mots, & que l'homme n'est pas le maitre de changer la nature de la moindre idée.

Fin du Livre cinquieme.



RECHER-

RECHERCHES PHILOSOPHIQUES, LIVRE SIXIEME:

De la nature des Etres. Recherches sur l'Infini & sur le Composé.

CCLXVII.

Definitions.



J'Entends par *Infini*, (*a*) *ce qui est tel qu'il n'y a rien au delà*, ce *qui ne peut être susceptible de plus ni de moins.*

CCLXVIII.

PArtie *signifie une chose quelconque separable d'une ou de plusieurs autres choses avec quoi elle fait un tout ou un composé.*

CCLXIX.

AInsi un *Composé*, n'est *qu'un assemblage de parties.*

CCLXX.

Remarque.

SI cês parties sont separément distinctes les unes des autres & sont chacune quelquechose de particulier, *le composé* est alors consideré (*b*) comme une *quantité numerique.*

Si ces parties sont adherentes les unes aux autres &

(*a*) No. CXXXIII. (*b*) No. CXXVIII.

& forment par cette adhéfion un feul Tout etendu, *le Compofé* eft alors confidéré comme une *quantité mefurable* ou continue.

CCLXXI.

Obfervation.

AInfi *le Nombre* (*a*) n'eft que *l'addition* ou *l'affemblage* de *deux ou plufieurs chofes* feparément *diftinctes.*

CCLXXII.

ET *la Mefure* n'eft rien que *la divifion de l'Etendue que forment deux ou plufieurs chofes reéllement unies,* ou la *comparaifon de cette etendue avec un autre.*

CCLXXIII.

SUr quoi il faut obferver, que non feulement on peut confiderer comme quantité numerique plufieurs ètres étendus, plufieurs arbres par exemple, plufieurs hommes; mais encore, qu'on peut & qu'on doit confiderer un compofé, quel qu'il foit, comme une quantité numerique, puifque tout compofé eft effectivement tel: Cela eft démontré par la feule definition du terme. Car puifqu'un Compofé n'eft rien (*b*) *qu'un affemblage de parties*, il eft evident *que s'il n'y avoit point de parties il n'y auroit point de Compofé*, & qu'ainfi tout Compofé n'eft que *l'affemblage ou l'union* de parties compofantes, c'eft-à-dire, de *parties fimples, d'unités quelconques*, puifqu'autrement il fuivroit qu'un compofé exifteroit fans parties principes de compofition, ce qui eft abfurde.

CCLXXIV.

Corollaire.

IL n'y a donc point de compofé (*c*) qui ne foit divifible & dont la divifion ne foit reductible à l'unité, par conféquent, qui ne foit un affemblage d'uni-

(*a*) No. CXXVIII. (*b*) CCLXVIII, CCLXIX.
(*c*) N. CXXVIII. CXXXIX.

d'unités ; par conséquent, il n'y a point de composé soit que ses parties existent separément distinctes les unes d'avec les autres, ou qu'elles soient adherentes les unes aux autres, il n'y a point, dis-je, de Composé qui ne soit numerique.

C'est apparemment sur ce principe que quelques Philosophes de l'Antiquité ou dit, que *l'Univers n'étoit formé que par des nombres.*

CCLXXV.

Remarque.

SI tout composé est l'assemblage ou l'union d'unités quelconques ainsi qu'il est démontré, il est evident que nul composé n'est *au delà de toute mesure ni de tout nombre*, par conséquent, que tout composé est susceptible de plus & de moins (*a*), par conséquent que *nul composé n'est infini.*

Qu'ainsi les termes de *composé* ou de *tout* pris dans le même sens ne sont rien que des noms collectifs qui marquent *une pluralité quelconque* & jamais une infinité (*b*) puisqu'il n'y a point de nombre infini.

CCLXXVI.

Observation.

DOnc, puisque par *infini* on entend *ce qui est tel qu'il n'y a rien* au delà, ce qui *n'est susceptible de plus ni de moins*, l'infini n'est point ni *numerique*, ni mesurable. On ne peut pas dire la moitié d'un infini, le quart d'un infini, la millieme partie d'un infini, ce seroit ne rien dire d'intelligible; à peine ces expressions peuvent elles s'entendre lorsqu'on s'en sert à l'égard de l'indefini, c'est-à-dire, à l'égard des choses dont le nombre ou la mesure ne sont point pour nous déterminés.

Si donc il y a deux sortes d'infinis (*c*), savoir un *infiniment grand* & un *infiniment petit*, il faut convenir qu'on ne peut rien *ajouter au* premier puisqu'il seroit con-

(*a*) N°. CCLXV. (*b*) N°. CXXXI. CXXXXVI. (*c*) CXXXIII.

contradictoire qu'il fût *infiniment* grand & qu'il pût être augmenté ; & qu'on ne peut rien *diminuer du second*, puisqu'il feroit contradictoire qu'il fût infiniment petit & qu'il pût être diminué.

De même on ne peut rien retrancher de l'infiniment grand qu'il ne cesse d'être infini, ainsi qu'on ne peut rien ajouter à l'infiniment petit qu'il ne cesse d'être tel.

Ainsi, s'il y a un infini ou des infinis quels qu'ils soient, ils sont necessairement simples, par conséquent, *indivisibles* & *inalterables*, puisqu'il est contradictoire qu'ils soient numeriques ou composés de parties. Par conséquent

CCLXXVII.

Corollaire.

TOute grandeur mesurable ou numerique est au dessous de l'infiniment grand, & au dessus de l'infiniment petit; & l'infini, soit grand, soit petit, est necessairement un simple indivisible (a). En effet, si on disoit qu'un infini étoit divisible, il faudroit qu'il eut des parties & de là il consisteroit dans un nombre d'unités quelconques, seroit susceptible d'augmentation & de diminution, & par conséquent ne seroit pas infini.

CCLXXVIII.

Remarque.

SI par *le Tout* ou par *l'Univers* on entendoit *tous les êtres, la collection de tous les êtres* qui existent, & que dans la collection de tous ces êtres il y en eut un infiniment grand qui y fût compris, *le tout* ou *l'univers* ne marqueroit cependant alors rien d'infini quoique la collection que ces mots signifieroient renfermât un être infini, parce *que le tout ou l'univers* ne marqueroit qu'une collection numerique & par conséquent finie, une collection qui auroit des bornes. Car puisqu'il est contradictoire que l'infiniment grand

(a) Coroll. CCLXXIV.

grand soit susceptible d'aucune addition, tous les êtres finis n'ajouteroient rien à la grandeur de l'être infini, ainsi le fini compris avec l'infiniment grand ne peut l'augmenter, puisque l'infini est par lui-même au delà de toute augmentation, desorte que la collection de tous les êtres finis jointe avec l'être infini ne seroit qu'une augmentation numerique capable de plus ou de moins en nombre, mais non une augmentation de grandeur, ou pour mieux dire d'infinité, puisqu'une augmentation d'infinité est contradictoire. Soint donc ce

CCLXXIX.

Principe Ontologique.

Tout Infini est un simple, indivisible.

CCLXXX.

Et comme il est contradictoire qu'il y ait un composé sans parties principes, c'est-à-dire, sans parties exemptes de toute composition, *partes*, pour me servir des expressions de Lucrece, *quæ nullis partibus extant & minima constant natura*. Soit

Principe Ontologique.

Tout Composé suppose des parties simples.

CCLXXXI.

Principe Ontologique.

Nul Composé n'est infini.

CCLXXXII.

Principe Mathematique.

Tout composé est plus grand que quelque grandeur que ce soit egale à une de ses parties,

Ce que pour abreger on exprime ordinairement quoiqu'un peu improprement *le tout est plus grand que la partie.*

Observation sur le terme de Substance, *sur l'infiniment* Grand, *sur l'infiniment* Petit.

CCLXXXIII.

Definition.

PAr *substance* on entend (*a*) ce qui constitue la réalité effective ou *actuelle d'un être*, ce *sans quoi il n'existeroit point effectivement ou actuellement*. C'est, ainsi qu'on l'a deja remarqué, ce qu'on ne peut concevoir ni regarder comme une proprieté mais comme le sujet, le fonds, de l'être, de l'existence, & de toutes sortes de proprietés.

CCLXXXIV.

Corollaire.

AInsi la substance est une réalité (*b*) que supposent necessairement possible des proprietés possibles, & que prouvent necessairement actuelle des proprietés actuelles.

Lemme Premier.

CE que l'on sent necessairement être (*c*) *est en effet, quelqu'inconnu que cela soit d'ailleurs.*

Car on ne peut sentir qu'une *chose est necessairement* à moins qu'*il ne soit impossible qu'elle ne soit pas*. Or, *s'il est impossible qu'une chose ne soit pas*, il est evident *qu'elle est*

Lemme Second.

TOute proprieté suppose un être.

(*a*) N°. CXVIII.
(*b*) Deff. CXVIII. Obs. CCXXXIII. Princ. CXXIII.
(*c*) Princ. LXXXII, LXXXV. Lemme II. Obs. LXXXVIII. Corol. LXXXIX. N°. LXXIX. Obs. XCVI.

Lemme Troisieme.

Les proprietés qui se supposent relativement necessairement (d) ne peuvent subsister independemmant les unes des autres, par conséquent, ne sont necessairement que les proprietés d'un seul & même être & ne peuvent être considerées séparément que par abstraction.

Lemme Quatrieme.

De même *les propriétes qui ne se supposent pas necessairement relativement (b) peuvent subsister independemmant les unes des autres*, par conséquent, ne sont que des proprietés possibles qui ne constituent point l'essence d'un être, mais qu'un être peut avoir ou n'avoir pas.

Lemme Cinquieme.

Toute proprieté contradictoire à une autre proprieté suppose un être réellement different d'un autre être. Le même être ne peut être en même tems fini & infini, rond & quarré, actif & privé d'action, par consequent par le Lemme II. ci-dessus, dès que je conçois deux proprietés contradictoires il suit qu'il y a deux êtres dont necessairement l'un n'est pas l'autre, & si ces proprietés sont telles qu'elles soient essentielles à ces deux êtres, ces deux êtres sont donc essentiellement differens &, par la Definition CCLXXXIII, sont d'une substance differente si ce sont en soi de veritables êtres, des êtres proprement dits & non pas des composés; car si ce sont des composés il n'y aura que le plus ou le moins de parties ou leur arrangement qui seront essentiellement & necessairement differens.

(a) Lemme III. N°. CLXXXVII. Cor. I. Théo. CXCIV.
(b) Theo. CXCIV.

Corollaire I.

PAr le Lemme I. ci-dessus par le II. & le trois, il suit conformément à la Definition CCLXXXIII. *que quelqu'inconnu que me soit* comment *une substance quelconque est en soi, l'existence de cette substance ne m'est pas douteuse* (*a*) *dès que je connois la proprieté d'un être quelconque, puisque l'être & sa substance n'étant point differens l'un de l'autre je connois en partie cette substance dès que j'en connois une proprieté*, que *plus j'en connois de proprietés plus je connois ce qu'elle est, & par conséquent ce qu'elle n'est pas, & par les proprietés mêmes, ce qu'il est impossible qu'elle ne soit; d'où il suit* que *je connois necessairement & par conséquent evidemment qu'elle est, qu'elle est telle qu'il est impossible qu'elle soit autre, & qu'en conséquence elle a tels rapports, telles relations, d'où resultent telles convenances ou disconvenances, & dont par consequent on a non seulement un sentiment de l'existence mais une idée, puisqu'on la connoit distinctement par ses differences, conformément à la Definition* N°. CXXV.

Corollaire II.

IL suit par le Lemme IV, que des proprietés *possibles ne supposant point en divers êtres des proprietés differentes ou pour mieux dire contradictoires, ne supposent point par conséquent en ces divers êtres des substances de differente nature, c'est-à-dire, essentiellement differentes, mais supposent seulement, conformément au Lemme II. & à la Définition* CXVIII, *ou* CCLXXXIII, *des substances semblables & qui par cela même qu'elles sont semblables, sont de même mais non pas la même substance, puisque chaque être ne pouvant exister sans sa substance dès qu'il y a deux êtres, il y a deux substances, semblables si ces deux êtres ont des proprietés essentiellement égales, & par le Lemme V. I. & III, substances essentiellement differentes si les proprietés de ces êtres sont contradictoires.*

(*a*) Lem. II. N°. CLXXIV. Théo. CLXXXVIII. CLXXX.

CCLXXXV.

Remarque.

IL faut faire attention, que *fubftance*, *être*, *exiftence*, *nature*, *effence*, font des termes qu'on employe affez communément l'un pour l'autre, c'eft ce qui précede ou ce qui fuit dans le difcours qui détermine le fens ou les idées acceffoires qu'on y attache; deforte que lorfqu'on fe fert de ces mots d'une maniere generale, indeterminée, & abftraite de la particularité des chofes, *fubftance*, *être*, *exiftence*, *nature*, non plus que *figure*, *mouvement*, *mefure*, ne laiffent qu'une idée vague, generale, indéterminée à rien de particulier fi on ne determine les termes par quelques autres; mais lorfque ces termes font déterminés par quelqu'autre terme qu'on y joint, alors l'idée de *fubftance* ou *d'être*, ainfi que celui de *figure* ou de *mouvement*, reçoit les differences qui font comprifes dans les termes de fa détermination. Lorfque je dis *la fubftance* en general, le mot de *fubftance* comprend alors *toute fubftance*, par conféquent, toute celle des êtres dont l'affemblage compofe l'Univers, par confequent, toute la pluralité de fubftances differentes & femblables fi tous les êtres font effentiellement de même, ou diffemblables & d'une autre nature fi ces êtres ont des proprietés réellement contradictoires; ainfi que le terme de *figure* en general comprend toute forte de figure, par conféquent toutes celles qui font femblables comme celles qui font entr'elles effentiellement oppofées.

CCLXXXVI.

S'Il y a un être infiniment grand que je nommerai feulement *infini* comme étant l'infini par excellence, fi, dis-je, il y a un être infini, il eft evident par les termes mêmes qu'il ne peut y en avoir, qu'un, puifque s'il y en avoit deux ils fe borneroient mutuellement, ce qui eft une contradiction, d'où refulteroit qu'aucun des deux ne feroit infini. La même démonftration qu'on a donnée (*a*) pour la néceffité

(*a*) N°. CCLX.

ceffité d'une puiffance infinie doit fervir ici. En effet, puifque *toute proprieté fuppofe un* être, *la puiffance infinie fuppofe un être infini.*

Ainfi les démonftrations de l'impoffibilité de la non exiftence d'un être eternel (*a*), c'eft-à-dire, de l'exiftence neceffaire d'un être effentiellement exiftant qu'on a données N°. CCXIX & fuivans, & celles qu'on a données d'une puiffance & d'une intelligence infinies (*b*) font en même tems des demonftrations de l'être infini. Ainfi il faut ajouter au Principe N°. CCLXI, & dire:

CCLXXXVII.

L'Etre effenticllement exiftant ou eternel eft unique, infini, tout-puiffant, tout-intelligent, actif, caufe directe ou indirecte, mais libre, de tout ce qui eft ou peut être.

Obfervation I.

EN effet, quoi de plus évident que ces propofitions, le rien n'étant qu'un mot qui marque la negation de l'exiftence, rien ne peut avoir aucunes propriétés; il y a quelque chofe qui exifte; donc, puifque le rien ne peut rien produire, il y a quelque chofe qui n'a jamais commencé d'exifter, par conféquent, quelque chofe d'eternel, d'effentiellement exiftant.

Obfervation II.

QUelque nombre d'êtres que je fuppofe exiftans deux ou d'avantage, tous excepté un feul peuvent être fuppofés n'exifter pas, fans contradiction au Principe qui fonde la neceffité de l'exiftence; dès que j'en ai un & fur tout un infini en exiftence & en puiffance, la neceffité de l'exiftence eft remplie, par conféquent, un plus grand nombre n'eft pas neceffaire, deforte que dire qu'ils exiftent neceffairement c'eft dire qu'ils exiftent neceffairement fans neceffité, ce qui eft une contradiction, par conféquent une impoffibilité: Donc, l'être effentiellement exiftant eft unique.

Ob-

(*a*) N°. CCXIX. & fuivans. (*b*) N°. CCLIX.

Observation III.

CE qui n'eſt ni ne peut être, c'eſt-à-dire, ce qui n'eſt ni poſſible ni neceſſaire & par conſéquent ce qui eſt impoſſible ne peut être conçu. J'ai l'idée de pluſieurs êtres que je conçois très-diſtinctement, donc l'exiſtence de pluſieurs êtres eſt poſſible (*a*) ainſi ne renferme aucune contradiction.

Observation IV.

IL feroit contradictoire (*b*) que l'exiſtence de ces êtres fût poſſible s'il n'y avoit une puiſſance capable de les produire ; & ſi l'être unique eſſentiellement exiſtant n'avoit pas cette puiſſance, rien ne feroit poſſible : Donc, l'être eſſentiellement exiſtant eſt tout-puiſſant, & c'eſt par ſa toute-puiſſance qu'il y a quelquechoſe de poſſible.

Observation V.

LEs propriétés d'un être ne ſont autre choſe (*c*) que l'être même, par conſéquent, un être ne peut exiſter & être tel être ſans ſes propriétés. La toute-puiſſance étant une proprieté ou un attribut comme on voudra la nommer de l'être eſſentiellement exiſtant, ſa toute-puiſſance eſt auſſi neceſſaire à ſon être que l'exiſtence. Si ſa toute-puiſſance eſt neceſſitée à produire, cet être eſt neceſſité à produire par la neceſſité de ſa propre exiſtence, laquelle exiſtence étant eternelle, c'eſt-à-dire, ſans commencement, ſes productions ſont eternelles & ſans commencement (*d*) ce qui eſt une contradiction dans les termes comme dans les choſes.

Observation VI.

LA toute-puiſſance n'étant point neceſſitée par la neceſſité de l'exiſtence de l'être tout-puiſſant, la toute-puiſſance eſt donc l'attribut d'un être libre ; l'être eternel & tout-puiſſant eſt donc un *agent libre* qui ſe determine à agir ou à produire, & qui par cela

(*a*) N°. CXXX, CXXXIV, CXXXV.
(*b*) N°. CXXXII, CXXXIII. (*c*) N°. CXXV.
(*d*) N°. CCXXXVIII.

ces termes soient contradictoires, je trouve au contraire que tout ce qu'ils expriment se suppose reciproquement.

Corollaire I.

DOnc il n'implique point contradiction que l'être eternel & tout-puissant que je nomme *Dieu* existe.

Lemme Quatrieme.

TOut ce qui n'implique point contradiction, est ou peut être, est necessaire ou possible (*a*).

Lemme Cinquieme.

L'Existence necessaire d'un être éternel, infini & tout-puissant n'est pas possible en ce sens qu'elle *puisse être produite*, puisque cela est contradictoire dans les termes mêmes.

Lemme Sixieme.

CEtte existence n'est pas impossible par le Corollaire I. ci-dessus.

Corollaire II.

DOnc, par le Lemme IV, *cette existence est necessaire.*

Corollaire III.

DOnc, non seulement l'être unique, eternel, infini, tout-puissant, tout-intelligent, cause necessaire mais libre de tout ce qui est ou peut-être *existe, mais il est impossible qu'il n'existe pas*; ainsi il est necessairement & essentiellement tel & existant.

Observation.

QUe si quelqu'un malgré l'évidence de cette Demonstration convenoit qu'il est vrai par les termes

(*a*) N°. CXXX, CXXXIV, CC, CCXXXVIII.

termes mêmes, qu'il eſt impoſſible qu'un être eternel, infini, & tout-puiſſant, n'exiſte pas, & qu'ainſi il eſt evident par les termes mêmes que cet être eſt neceſſairement & eſſentiellement exiſtant, deſorte qu'il ne peut pas ne point exiſter; mais que ce quelqu'un ajoutât, qu'il n'eſt pas de même évident que cet être ſoit tout-intelligent, & que ſa puiſſance ſoit active; qu'on faſſe attention, qu'on a l'idée d'intelligence & d'activité, que l'idée de l'infini jointe à ces deux idées n'ont rien de contradictoire; que par conſequent l'idée d'une intelligence infinie & d'une toute-puiſſance active eſt l'idée de propriétés dont la realité n'implique point de contradiction; qu'il eſt impoſſible qu'elles ſoient les propriétés de quelqu'être ſi elles ne ſont celles de l'être eternel, infini, & tout-puiſſant; qu'ainſi l'idée qu'on a de ces proprietés, ſi la toute-puiſſance & l'intelligence infinies ne ſont pas les attributs de l'être éternel, eſt l'idée de propriétés qui ne ſuppoſent point d'être, ce qui eſt contre les principes ſi évidens, *le rien n'a point de proprietés, toute proprieté ſuppoſe un être*, que par conſéquent l'intelligence infinie & la toute-puiſſance active ne pourroient ſe concevoir, & que puiſqu'on les conçoit, elles ſont, par les principes qu'on vient de rapporter, les propriétés eſſentielles de l'être eternel & infini.

CCLXXXVIII.

Obſervation.

D'Ailleurs, un être eternel & infini a par les termes mêmes la plenitude de l'être, il exiſte de la maniere la plus abſolue & la plus parfaite. Comment auroit-il quelqu'imperfection? Qui dit *imperfection*, dit *negation*, *défaut*, dit *quelquechoſe qui manque*. Comment peut-il manquer quelquechoſe à l'être infini, l'être eſſentiellement éxiſtant, l'être ſans la volonté duquel il n'y auroit point d'être, à qui tout ce qui exiſte doit tout ce qu'il eſt & tout ce qu'il a de bon; comment, dis-je, cet être infini pourroit-il manquer de quelquechoſe qui put lui con-

convenir? La fouveraine perfection eft donc fon attribut effentiel, eft un attribut que lui feul peut avoir, puifqu'il eft contradictoire que ce qui eft borné foit infiniment parfait. Or, on ne doutera pas je crois que la toute-puiffance & l'intelligence infinies ne fe trouvent neceffairement dans la fouveraine perfection.

Secondement, fi le fens commun dicte naturellement ce principe, favoir que *tout ce qui marque un but, un deffein, marque également une intelligence & un pouvoir d'exécuter, & que cette intelligence & ce pouvoir font d'autant plus grands que le deffein eft plus grand & qu'il eft plus parfaitement exécuté*. Je demande en bonne foi, quel eft l'homme qui contemplant la ftructure de l'Univers, qui examinant la fienne propre, celle du plus petit animal, ou de la plante la plus commune, ne reconnoiffe pas une intelligence infinie qui a ordonné les chofes avec un deffein formé de les faire telles, pour repondre à un tel but, & qui, malgré l'imperfection inevitable à des êtres bornés, n'admire la puiffance qui a pu exécuter un deffein fi magnifique, fi vafte, & fi durable:

> Car de cet Univers la ftructure admirable
> Par fes juftes accords d'un Dieu confervateur
> Publie inceffamment la puiffance adorable,
> Ce langage n'eft point un langage impofteur,
> Fidelle voix de la nature,
> Intelligible à qui veut l'écouter,
> Elle n'eft point fujette à toute l'impofture
> Que contre la verité pure
> Le faux docteur vient debiter.

C'eft ce que dit BUCHANAN dans ces quatre Vers de fa Paraphrafe du Pfeaume XVIII.

> *Nam tota concors fabrica perfonat*
> *Dei tuentis cuncta potentiam*
> *Non voce, qua paucorum ad aures*
> *Perveniat ftrepitu maligno.*

Il faut donc que les hommes foient bien ingrats, bien ftupides, & à la foi bien extravagans, pour attribuer à une nature aveugle ce qui ne peut être

que

que l'effet d'une intelligence & d'une puissance infinie.

Je dis d'une intelligence & d'une puissance infini. Car de même que l'on concevroit en vain le dessein du plus parfait tableau si on n'avoit une main propre à l'executer, & que la main la plus propre à bien peindre ne feroit jamais un excellent tableau si elle n'étoit conduite par l'intelligence ; de même cet univers auroit-il pu être produit sans une intelligence capable d'en former le plan & une puissance capable de l'exécuter. *Ce n'est pas avec la langue*, dit du FRESNOY (*a*) dans son Poëme sur la PEINTURE, d'où j'ai emprunté une partie de cette comparaison, *qu'*APELLES *a donné de si beaux modeles*; il a fallu la science, de l'esprit & l'addresse de la main:

Utque manus grandi nil nomine practica dignum
Assequitur, purum arcanæ quam deficit artis
Lumen & in præceps abitura ut cæca vagatur;
Sic nihil ars opera manuum privata supremum
Exequitur, sed languet iners uti vincta lacertos,
Dispositumque Typum non linguâ pinxit APELLES.

En effet, qu'auroient produit des mouvemens qu'aucune intelligence n'auroit déterminés, quand même ces mouvemens seroient aussi essentiels à la matiere brute que l'Athée Anglois qui a refuté SPINOSA a voulu le prouver (*b*), & qu'EPICURE le pretendoit pour ses Atomes? Quel est l'homme, quel est l'Athée qui oseroit dire que ce n'est pas un Peintre qui a fait un Tableau où est represente un fait connu, lorsque toutes les figures sont dans la place & dans l'attitude où chacune doit être pour répresenter ce fait, & où des pieces & des ornemens, qui pourroient paroitre inutiles aux yeux des ignorans, conviendroient cependant, soit directement, soit d'une maniere allegorique, au sujet?

S'il y a donc des hommes qui ne voyent pas l'existence de Dieu dans la preuve que leur presente à chaque instant & de mille manieres l'existence de

(*a*) De Arte graphica.
(*b*) Toland, *Letters to Serena*, Lett. 5.

de l'Univers ou la leur propre; ce ne peut être que par l'aveuglement volontaire où ils restent, retenus par les prejugés auxquels ils se livrent, ou par la corruption de leur jugement séduit par les objections artificieuses d'un faux savoir, objections dont ils s'entétent au point que l'opiniatreté à les soutenir prend la place de la conviction qui doit naître de l'evidence, ou qu'accoutumés aux merveilles qui les environnent ils en sont moins touchés que d'une sphere mouvante, & admirent moins la brillante suspension de tous les astres, qu'il n'admirent un feu d'artifice.

CCLXXXIX.

Remarque.

LES EPICURIENS croyent, que si les Dieux avoient fait attention à ce qui se passoit dans l'Univers, leur béatitude auroit été troublée par de l'inquietude & des soins, ce qui est opposé à l'idée de la Divinité dont le bonheur doit être inalterable. Comme ces Dieux quoiqu'eternels n'étoient point les Créateurs de l'Univers, l'Univers ne dépendoit point de leur puissance, trop foible selon ces Philosophes pour regir l'infini. LUCRECE prend ces mêmes Dieux à temoins, „ Que nul d'Eux n'au„ roit la main assez bonne pour tenir les rênes de „ l'Univers; que nul d'Eux n'auroit la puissance de „ regler les Mouvements des Cieux, de repandre „ dans le sein de la terre les feux qui la rendent „ feconde, & d'être en tout tems & en tout lieu „ prêts à tout:

Nam, proh sancta Deum tranquilla pectora pace
Quæ placidum degunt ævum vitamque serenam!
Quis regere immensi summam, quis habere profundi,
Endo manu validas potis est moderanter habenas?
Quis pariter coelos omnes convertere, & omnes
Ignibus ætbereis terras suffire feracis,
Omnibus inque locis esse omni tempore præsto?

LUCRET. Lib. II.

Cela n'est pas étonnant. Des dieux qui avoient une forme

forme humaine, parce que selon les Epicuriens elle est la plus belle & est la seule propre à la Vertu & à la Raison; des Dieux qui selon ces Philosophes (1) n'avoient pas à la verité un *corps & du sang*, mais *comme un corps & du sang, des corps qui n'avoient point une certaine solidité qui fit qu'on put les compter un à un comme des corps veritablement solides*; il n'est pas, dis-je, étonnant qu'aucun de ces Dieux si parfaits ni même tous ensemble pussent suffire à gouverner l'infini, quand même, ce qui est contradictoire, l'infini ne seroit qu'une substance absolument passive; puisque quelque multitude d'êtres qu'on pût supposer, quelque puissance qu'on donnât à chacun d'eux, ce ne seroit pourtant qu'une multitude, qu'une addition, qu'un nombre toujours infiniment au-dessous du véritable infini, auquel rien de numerique ne peut jamais être égal ni comparé. Mais si Democrite, Epicure & leurs Sectateurs eussent voulu n'admettre rien que d'évident, & que pour y parvenir, ils eussent debrouillé les idées confuses qu'ils avoient de la Divinité, de l'infini, de la toute-puissance, de la souveraine felicité, qui ne peut se trouver que dans la souveraine perfection; au lieu d'établir dans leur Vuide & dans leurs Atomes deux éspeces d'infinis aussi aveugles qu'impuissants, n'auroient-ils pas trouvé l'impossibilité d'admettre plusieurs êtres eternels par la nécessité qui n'en exige qu'un d'essentiellement existant? N'auroient-ils pas vu que l'infinité, la toute-puissance, l'intelligence, la parfaite liberté, etoient les attributs essentiels de cet être, attributs qui se supposent necessairement & reciproquement les uns les autres, & qui par cela même sont inséparables? Après avoir reconnu un être infiniment puissant & intelligent comme infiniment existant, ils auroient vu que l'Univers, qui n'est à l'égard du veritable infini que presqu'un atome, pouvoit être gouverné sans effort & par conséquent sans peine; que quelque grand que fut le nombre de quelques choses que ce fut, ce nombre n'étoit de même presque rien pour une in-

(1) Cicero, *De Natura Deorum* Lib. 1.

d'apparat & d'attention pour la formation de ce petit corps que pour la construction de la machine la plus vaste & la plus ingenieuse.

CHAPITRE XVI.

De l'Infiniment-Petit.

CCXC.

CEpendant pour ne pas m'écarter plus loin de l'examen de l'infini qui est le principal objet de cette recherche, disons, que s'il est évident par le terme même, qu'un être infiniment grand n'admet point de semblable, il est de même evident par le terme, qu'*un être infiniment petit* pourroit avoir des milliards de milliards d'êtres semblables

CCXCI.

IL est de même evident, qu'en supposant qu'un être *infiniment petit* existe, il a en soi une existence distincte de tout ce qui l'environne. Car il est contradictoire qu'il existe & qu'il n'existe pas, qu'il existe sans sa propre existence & par consequent sans sa propre substance, conformément à la Definition N°. CXVIII.

CCXCII.

CEtte substance étant celle d'un être *infiniment petit*, si petit qu'on a peine à lui donner le nom d'*être*, étant de la derniere petitesse, d'une petitesse au delà de laquelle il n'y a rien de plus petit & par conséquent d'une extrême simplicité, elle est par conséquent indivisible, par conséquent impénétrable, inalterable, & de la dernière solidité: L'être infiniment petit étant *un* par sa nature, ne peut pas *devenir deux* ou *être divisé en parties*, puisqu'il n'en a point

CCXCIII.

CCXCIII.

IL eſt de même évident, qu'entre un être infiniment petit & un être infiniment petit, il ne peut y avoir de difference que celle de la ſituation; deſorte que dans quelques millions de millions de tels êtres qu'on veuille ſuppoſer, il ne pourroit y en avoir un ſeul qui fut diſſemblable d'un autre. Mais la difference de ſituation ſuffit pour diſtinguer la réalité de leur exiſtence; puiſqu'étant contradictoire qu'un être exiſte où il n'eſt pas, il eſt évident, qu'il n'exiſte que où il eſt & que par conſéquent il exiſte independemment de *ce* où il n'eſt pas.

CCXCIV.

Remarque.

SUr quoi il faut remarquer, que la parfaite reſſemblance ne fait pas que les choſes ſoient confondues deſorte qu'elles ne ſoient toutes qu'une même choſe. Elles ſont pluſieurs, elles ſont ſemblables, & qui dit *pluſieurs* où qui dit *ſemblables* dit diſtinction d'exiſtence & par conſéquent de ſubſtance, à moins qu'on ne prenne ce mot dans un ſens abſtrait, general, & collectif. Car puiſqu'il eſt contradictoire (*a*) qu'un être exiſte ſans ce qui le conſtitue exiſtant, c'eſt-à-dire, ſans ſa ſubſtance propre, qu'il eſt de même contradictoire qu'il ne ſoit pas un être different d'un autre, s'il exiſte où une autre être n'exiſte pas; il ſuit, que par tout où il y un être il y a donc une ſubſtance, & qu'ainſi il y a une ſubſtance particuliere & limitée où il y a un être particulier & limité quel que ſoit cet être.

Ainſi, ſuppoſé qu'il y ait une multitude d'êtres infiniment petits ou même des êtres quelconques eſſentiellement & parfaitement ſemblables, on ne peut pas néanmoins dire exactement parlant que tous ces êtres là ſont *la même ſubſtance*; on doit dire qu'ils ſont de même ſubſtance, c'eſt-à-dire, de ſubſtance eſſentiellement ſemblable.

(1) N°. CCLXXXIII.

qu'il eſt borné, & non reſpectivement à ſes parties, puiſqu'il n'en a point. Il eſt impoſſible qu'il ſoit borné & qu'il n'ait pas un deſſus, un deſſous, & des cotés; il n'y a que l'infini par excellence, l'infiniment grand qui ſoit exempt de toutes ces relations, parce qu'il n'y a rien d'ulterieur qui l'environne: Mais il eſt impoſſible à un autre être quel qu'il ſoit de n'avoir pas un deſſus, un deſſous, & des cotés, ſoit qu'il ait des parties, ſoit qu'il n'en ait point, parce que la neceſſité de ces relations vient de ſa nature bornée. C'eſt donc *la nature bornée* qui fonde *la neceſſité d'un deſſous, d'un deſſus, & des cotés*, & non *une union de parties*; deſorte que s'il reſulte d'une union de parties un deſſus, un deſſous, & des cotés, c'eſt parce qu'une union de parties ne compoſe jamais qu'un être borné.

SECTION VIII.

Experiences concernant l'Infiniment-Petit.

POur ſavoir maintenant s'il y a quelquechoſe d'exiſtant qui ſoit infiniment petit, c'eſt-à-dire, s'il y a réellement des *infiniment petits*, il s'agit de ſavoir s'il y a un compoſé diviſible juſqu'à l'infini, & l'experience apprend que la matiere eſt ainſi diviſible.

Faites diſſoudre (1) dans 12 pintes d'eau commune un grain de vitriol & verſez dans cette eau de la ſolution de noix de galles, toute cette eau ſe teindra d'un rouge leger & changera un peu de goût; cependant un grain de vitriol ne contient pas la quatrieme partie d'un grain de fer, & c'eſt le fer qui cauſe ce changement: Douze pintes d'eau contiennent 221184 grains de liqueur, ainſi la quatrieme partie d'un grain de fer eſt étendu en 221184 grains de liqueur, ou eſt diviſée en 884736 parties de liqueur qui lui ſont égales.

Ce qu'on appelle un fil d'or n'eſt qu'un fil d'argent doré,

(1) *Memoires de l'Academie Royale des Sciences*, An. 1708

doré. Les Fileurs d'or prennent ordinairement un cylindre d'argent de 45 marcs qui ne peut être couvert que d'une once de feuilles d'or. Ce cylindre qui n'a ordinairement que 22 pouces de longueur vient par la filiere à en avoir 13963240, c'est-à-dire, qu'il est devenu 634692 fois plus grand qu'il n'etoit, & que ce cylindre de 22 pouces de longueur a acquis avec son once d'or une longueur qui s'etendroit à près de 97 lieuës à compter 2000 par lieuë. Ce fil se file sur de la soye, & pour cela il faut le rendre plat, ce qui l'allonge encore d'un demi-septieme au moins, desorte qu'il pourroit s'etendre ainsi jusques à cent onze lieues. M. de REAUMUR trouve par le calcul que dans les endroits où le fil est le moins doré il faut que l'épaisseur de l'or soit d'un million cinquante millieme de ligne.

Le Microscope découvre dans l'oignon d'une Tulipe, la tige, les feuilles & la fleur formées dans le germe avant que le printems l'ait fait pousser. On découvre par le même moyen (1) la plante du Tabac dans la graine qui est très-petite. Il est visible que le bourgeon d'un arbre contient une branche qui est en quelque façon un arbre entier, & l'experience assure que ce bourgeon n'est que la production d'un germe invisible qui étoit caché dans l'ecorce de l'arbre & qui n'attendoit pour paroitre que des circonstances favorables. Ces petits grains blancs qu'on voit répandus si abondamment dans une figue sont chacun la semence d'un figuier. Le Miscroscope y a fait appercevoir la plantule (2). Il n'y a pas lieu de douter que la graine de la Fougere ne renferme de même la tige, les rameaux, les branches & les feuilles de la plante qu'on en voit naître, & qu'on ne peut y découvrir parce que cette graine est une poussiere si déliée qu'elle en a été longtems meconnue.

Cependant une graine est non seulement la plante, mais elle est encore la pulpe, il n'y a que le germe qui soit proprement la plante, & ce germe contient deux

(1) Leeuwenhoek, Epist. LXXXVIII.
(2) Leeuwenhoeck, Epist. CII.

deux parties principales, la racine & la tige. La pulpe n'est qu'une espece de placenta dans lequel la plantule à ses racines & duquel elle tire les premiers sucs qui servent à son developpement. Quel travail doit avoir cette pulpe, & quels organes, quels conduits, pour disposer & filtrer la seve generale de la terre d'une maniere propre à nourrir la plantule? Quels doivent être les conduits des Racines de la plantule pour recevoir ces sucs, les transmettre & les modifier d'une maniere propre à l'accroissement de la tige, à les déterminer à former telles feuilles, à peindre telles fleurs, à produire tels fruits avec leur multitude étonnante de germes? Mais quelle doit être elle-même la petitesse des premiers sucs qui se filtrent dans les premieres racines de la plantule & qui peuvent en dilater les pores?

Si cela est incomprehensible dans la semence du Tabac ou du figuier dans laquelle on a néanmoins découvert & la pulpe & la plantule, que sera-ce si on est obligé de supposer la même chose non seulement dans la fougere mais encore dans ces prairies presqu'invisibles que nous prenons pour du moisi ou pour une simple mousse, bien que ce soit un assemblage prodigieux de Plantes de different genre qui ont leur tiges, leurs feuilles, leurs fleurs, leurs graines, & même quelques unes des capsules où plusieurs de ces grains sont renfermes? Si à cela on ajoute encore seulement l'idée de la quantité de vaisseaux necessaires à la formation d'une simple feuille & des organes ou vaisseaux dont ces vaisseaux mêmes sont composés, l'imagination interdite laisse la raison conclure que la matiere est necessairement un composé d'infiniment petits.

Ce qu'on vient de dire des plantes doit être dit des animaux. On en voit d'aussi petits pour ne pas dire de plus petits encore dans leur genre, & les animaux, de même que les plantes, sont produits par un germe fixe qui determine chaqu'espece & la distingue toujours invariablement de toute autre. En effet, à parler en general, les plantes sont des animaux immobiles dont les visceres que nous nommons racines sont exterieurs, & les animaux sont des plantes mobiles dont les racines que nous nommons

mons visceres sont interieures. Voilà leur difference generale: D'ailleurs même ordre, même mechanique dans leur production, variée seulement à raison de la disposition de leurs organes.

Ceux qui ont la vue bonne voyent assez facilement de petits animaux qu'on nomme *mittes*, que ceux qui ont la vue foible ne voyent point sans l'aide du microscope; mais les premiers ont même besoin de ce verre pour s'appercevoir que ces petits animaux paissent dans les moisissures d'un fromage ou y fouillent comme les pourceaux font dans nos campagnes. Ces moisissures sont en effet pour eux de vastes prairies, les inegalités du fromage, des colines, des vallées, des montagnes, des antres profonds.

Ces animaux ont des jambes, des piés, une tête, un groin, & même des yeux, à ce que disent les Observateurs, par consequent, ils ont les organes necessaires à la nutrition; ils sont couverts d'une peau très-luisante tachetée communément d'une tache noire, & on découvre au milieu de leur dos un assez grand brin de poil. Quelles doivent être les particules de matiere qui leur servent d'aliment? Qu'elles doivent être les particules qui forment les organes des parties qui sont employées à chercher, à prendre, à détacher, à avaler, à digerer, à filtrer les alimens qui servent à l'augmentation ou à la conservation de leur individu? Que de veines, que d'arteres, de muscles, de nerfs, avec les tendons, les soupapes, les fibres necessaires pour l'union, le maintien & l'extension des parties, la circulation du sang & des humeurs, l'impulsion des esprits d'où nait le mouvement, quel sang, quelles humeurs, quels esprits? Cependant, ce qu'il faut encore remarquer & qu'on est forcé de reconnoitre, c'est que ce sang, ces humeurs, ces esprits, ainsi que toutes les autres particules de matiere dont les veines, les arteres, les soupapes, les nerfs & tout le reste est compose, sont des particules de differente structure & par conséquent deja des composés. Imagine-t-on l'extremité des nerfs qui forment le tissu de la peau de ces animaux, & les particules qui font le tissu des nouvelles veines, des arteres & des nerfs, ou qui composent les humeurs renfermées dans la pel-

pellicule de l'oignon ou bulbe neceſſaire à l'accroiſſance de leurs poils? L'imagination eſt confondue ſans doute, & laiſſe la raiſon ſeule ſe rendre à des merveilles, qu'elle conçoit ſans pouvoir les imaginer. Cependant cet animal eſt un éléfant ſi on le compare avec d'autres animaux qu'on découvre dans diverſes liqueurs, (*a*) & dont les formes ſont très-variées & les mouvemens très-rapides.

Mais ſans quitter les mittes, quelle doit être la petiteſſe de toutes les parties qui compoſent leurs embryons enfermés dans des œufs, & celle des organes neceſſaires à la production de leur eſpece? On voit les mittes mâles s'unir avec leurs femelles & ſi l'union des ſexes eſt le plus grand plaiſir de l'animal, on peut dire que la mere des CESARS, la voluptueuſe VENUS ſans laquelle rien ne voit le jour, ſans laquelle rien n'eſt joyeux, ni aimable,

Nec ſine te quicquam dias in luminis oras
Exoritur, neque fit lætum nec amabile quicquam,

LUCRET. Lib. I.

a traité moins favorablement les Empereurs Romains ſes petits-fils qu'elle n'a traité les mittes. Leur union dure plus de quatre ou cinq heures, ſe réitere fréquemment, & ces petits animaux commencent extremement jeunes. Leur force n'eſt pas moins prodigieuſe. Ils briſent & broyent avec leurs dents des corps très-ſolides, ils ſoutiennent avec la pince de deux ongles, qu'ils ont à l'extrémité de chaque pié, un poids auſſi peſant qu'eux-mêmes. Si une mitte qu'on enleve ſaiſit pour ſe retenir une autre mitte par un poil, elle l'enleve avec elle & la ſoutient en l'air pendant longtems. Quelle force doit avoir la patte d'une mitte, compoſée apparemment de pluſieurs articles; mais quelle force encore doit avoir le brin de poil qui ſoutient ſans s'arracher ni ſe rompre toute la maſſe où il eſt attaché par ſes racines, à moins que leur petiteſſe ne faſſe que l'air qui les ſoutient n'en diminue le poids? Si l'on conſidere enſuite, ſoit dans la plante, ſoit dans l'animal, que la plupart des vaiſſeaux lymphatiques dont

(*a*) Leuwenhoeck, Epiſt. LXXVII. & CII.

dont le nombre est presqu'aussi innombrable qu'il est necessaire, sont annelez ou ont des especes de soupapes pour se communiquer les liqueurs, en augmenter ou en soutenir le cours, & que quelques uns de ces vaisseaux sont si petits qu'il y a même dans une mouche des veines visibles qu'on trouve par une exacte (a) supputation être 200000 fois plus petites que ne l'est un poil de barbe, l'imagination ne succombe-t-elle pas? Cependant il y a lieu de croire qu'il ne faut pas un moindre nombre de ces vaisseaux pour la composition d'une mitte que pour celle d'un elefant.

Mais encore, plus on considere avec le Microscope les parties organiques ou les vaisseaux dont le corps de l'animal ou de la plante est composé, plus on trouve que ce ne sont que des composés de parties ou de vaisseaux semblables. Desorte qu'un nerf par exemple n'est qu'un tissu ou un composé de plusieurs nerfs, une membrane un composé de plusieurs membranes qui toutes se nourrissent & se maintiennent dans un état propre à l'accroissement ou à la conservation du corps par la circulation & la filtration des liqueurs.

Ainsi, d'un coté on se trouve tenté de croire avec THALES que l'eau est le principe universel, le premier élément de tous les corps; & de l'autre, il semble qu'on doit penser avec ANAXAGORAS que chaque corps n'est qu'un composé de corps toujours semblables de même espece & de même nature a l'infini. On diroit que ce dernier a connu l'usage du Microscope & s'en est servi pour établir le principe de sa Physique, en observant la décomposition des corps & que le premier au contraire n'en a observé que l'accroissement. Ce qu'on vient de dire de la multiplicité & de la composition des vaisseaux & des liqueurs qui y circulent, regarde tous les corps organiques, les cedres du Liban comme ces petites plantes qui sont ce qu'on appelle du moisi, l'éléfant de même que la mitte, la baleine de même que ces petits animaux pour qui une goute d'eau est un ocean qui en renferme des milliers; je

(a) Leuwenhoeck, Epist. II.

qu'il faut necessairement qu'il y ait des parties quelconques infiniment petites & par conséquent indivisibles, des parties exemptes de parties & qui sont ainsi les parties composantes, les parties principes dont l'union forme l'existence de la matiere. Sans cela, il faudroit dire que la matiere n'est qu'un composé de composés, ce qui seroit dire que la matiere n'est qu'un composé de composés qui n'ont nul principe d'existence, qu'une chose existe sans pouvoir exister, qu'elle est telle quoique rien ne la rende telle ni ne puisse la rendre telle. Car en supposant même que l'Etre Tout-puissant veuille faire un composé, il est contradictoire par les termes qu'il puisse le faire sans parties composantes & qu'ainsi supposer un composé de composés à l'infini c'est supposer une contradiction & par conséquent une impossibilité, puisque c'est supposer que sans parties composantes il peut y avoir des composés.

SECTION IX.

Sur la Divisiblité de la Matiere.

CCXCIX.

Observation.

Ces parties composantes seront de veritables êtres puisqu'elles existent, mais des êtres infiniment petits, des points Physiques que je nommerai *Semilles* pour eviter la circumlocution. Ainsi la *semille* sera un être infiniment petit, par conséquent, veritablement *un*, *simple*, *indivisible*, par conséquent *impenetrable*, de la derniere *solidité*, de la derniere *dureté*, comme elle est de la *derniere petitesse*.

Semilles

MOSCHUS Philosophe Phénicien, LEUCIPPE, DEMOCRITE, DIODORE surnommé *Cronus*, EPICURE & de nos jours GASSENDI, ont soutenu si non cette necessité des infiniment petits du moins une

ıe necessité d'atomes réellement distincts en soi. ıne opinion contraire, qui paroit également repu-er à l'imagination, à l'experience, au sens-com-ın & à l'évidence du raisonnement, je veux dire pinion que la plus petite particule de matiere ne ut être reduite en parties indivisibles, & qu'ainsi matiere n'est qu'un composé de composés à l'in-i,

Nec prorsum in rebus minimum consistere quicquam,
LUCRET. Lib. I.

été de même soutenue par EMPEDOCLES il y a ıs de 3000 ans, maintenue toujours quoique tou-ırs combattue jusqu'à DESCARTES qui l'a confir-ée de nouveau, desorte que c'est un dogme que la ilosophie moderne regarde comme incontestable que sans faire attention que les demonstrations ıthematiques ne sont que des demonstrations de la ;on de penser du Mathematicien & non point la verité de la chose lorsque la nature de cette ose ne lui est pas bien connue, les Philosophes mo-rnes pretendent donner des demonstrations Ma-ematiques que *la plus petite particule de matiere* n'est nais reductible à des parties indivisibles. L'absur-é des conséquences devoit du moins leur faire re attention, que puisque la Démonstration d'une rité ne pouvoit rien prouver d'absurde il falloit e ces Demonstrations fussent fondées ou sur une ısse notion de la matiere ou sur une equivoque ce terme. Car s'il est vrai que la matiere ne ut être reduite en des parties indivisibles, il est ıi d'assurer comme font les Professeurs en Philoso-ie, qu'*il y a dans le pié d'une mitte de quoi occuper Dieu diviser pendant toute l'eternité sans jamais parvenir à parties qui ne soient pas encore des composés d'autres ties sans nombre toujours divisibles en quatre autres ties parce qu'elles sont toujours etendues*. Or cette position, *le pié d'une mitte est composé d'une infinité de ties toujours divisibles en quatre autres parties à l'infi-parce qu'elles sont toujours étendues*, est egale à cette position, *le Pie d'une mitte est un composé* d'une in-ité *d'étendue toujours divisible*. Or, une infinité d'é-ıdue ou une étendue infinie c'est la même chose

par les termes mêmes: Un millier de toises d'étendue divisible ou une étendue de mille toises divisibles ne different en rien. La divisibilité ne fait rien à la chose, puisque la divisibilité ne fait pas l'étendue, qu'au contraire elle la suppose. Selon ces Philosophes si chaque partie est etendue & qu'il y ait une infinité de parties, il faut donc qu'il y ait une infinité d'étendue; ainsi le pié d'une mitte qui contient une infinitéde parties étendues contient une etendue infinie, c'est-à-dire, une absurdité, „ contre laquelle la raison reclame, que l'esprit „ ne peut croire; desorte qu'il faut necessairement „ se rendre & avouer qu'il y a des parties qui ne „ sont point des composés, mais des êtres simples, „ des infiniment petits, qui sont le terme de la di„ visibilité.

Quoi quonium ratio reclamat vera, negatque
Credere posse animum, victus fateare necesse est
Esse ea quæ nullis jam prædita partibus extent,
Et minima constent natura.

LUCRET. Lib. I.

Il est inutile de repondre, qu'on ne doit pas juger de l'étendue par le nombre des parties, mais par leur nombre & leur grandeur particulier pris ensemble, & que les parties divisées du pié d'une Mitte décroissant toujours en étendue à mesure qu'elles augmentent en nombre, leur étendue réelle, quelques divisées qu'elles soient, ne sera jamais plus grande que celle qu'elles avoient dans la composition du pié d'une Mitte. Cela est vrai sans doute; mais cela n'est vrai qu'autant que la division d'un composé a un terme au delà duquel les parties qui le composoient, ne sont plus divisibles. Car, puisqu'elles ne sont divisibles que parce qu'elles sont étendues, il est evident par les termes mêmes, que s'il y a une infinité de parties il y a une infinité d'étendue; que si les parties divisibles sont sans nombre & toujours sans nombre leur etendue doit être sans mesure. Cela est si sensible qu'il faut avouer, que si la divisibilité de la matiere à l'infini a pu trouver & peut avoir encore tant de gens qui se font honneur de la soutenir, ce ne peut être

que

que par la prévention qui détourne leurs yeux des absurdités de cette opinion, à quoi peut-être on peut ajouter le puerile & orgeilleux penchant qu'ont des hommes qui se disent même Philosophes, à vouloir dire du merveilleux, comme d'autres en ont à le croire & à le repeter. Qu'auroit dit LUCIEN, lui qui s'est mocqué des Philosophes qui s'occupoient à mesurer le saut d'une puce, s'il avoit vu un celebre Professeur en Philosophie, grand Mathematicien, qui après avoir prouvé contre un autre Professeur que le point Mathematique n'est point une simple supposition des Géometres mais un veritable point Physique & par conséquent qu'il y a des infiniment petits Physiques, c'est-à-dire, materiels, qui après avoir reconnu la décroissance de l'étendue dans la divisibilité de la matiere jusqu'à avoir pris la peine de demontrer Mathematiquement que dans un pié de matiere il n'y a d'étendue que pour un pié, n'auroit pas laissé de dire & de démontrer qu'*un grain de sable peut suffire à remplir si parfaitement toute la distance qu'il y a par exemple, de la Terre aux Etoiles Fixes que les rayons du soleil ne pourroient s'y faire jour*. La distance est cependant bien grande. Le celebre HUYGENS l'a fait 27664 fois plus grande que celle de la Terre au Soleil, qui est de 30,000,000 de Lieuës, ou environ. Faire de tels Problemes & les resoudre, est-ce abuser des notions des choses & de l'usage des Mathematiques? Quoiqu'il en soit revenons à ceci qui est très-simple: Tant que l'on conçoit une étendue divisible, on conçoit de l'étendue; par conséquent, si on conçoit une infinité d'étendue divisible on conçoit une étendue infinie divisible; que les parties de l'étendue décroissent tant qu'il vous plaira, la somme de leur etendue doit néanmoins être infinie en grandeur, si leur nombre est infini, puisque par les termes mêmes une infinité d'etendue de parties quelconques fait une étendue infinie de parties quelconques. Pour éviter la contradiction & l'absurdité que cette proposition enferme, *la moindre petite partie de matiere est divisible à l'infini*, il faut donc convenir, que la décroissance des parties divisibles tend à un terme auquel elle cesse d'être divisible, c'est-à-dire, à l'infiniment petit qui est

que vous touchez ne peuvent être féparées de celles qui font deffous, voilà plus que je ne demande; car voilà des parties unies & inféparables, c'eft-à-dire, un compofé indivifible, ce qui eft contre votre fentiment & le mien & contre la nature des chofes mêmes. *Si ce que vous touchez peut être feparé des parties de deffous*, (& c'eft le feul parti qu'il nous refte à prendre), *vous touchez donc des parties fimples, une fuperficie indivifible dans fon epaiffeur*, puifqu'elle n'a point d'autres parties deffous celles que vous touchez; elle a néanmoins un deffous comme vous voyez, mais un deffous feulement parce qu'elle eft bornée, & non point parce qu'elle a des parties; ce qui confirme ce qu'on a deja remarqué (a), que *deffus*, le *deffous*, les *cotés* viennent non de ce qu'un être a des parties, mais de ce qu'il eft d'une grandeur bornée.

Ce que je dis au fujet de la fuperficie, je le dis de ces cotés. Vous n'en toucherez que les parties terminantes & par conféquent vous n'aurez qu'une ligne indivifible dans fa Largeur. Et enfin ce que je dis de la ligne je le dis à l'egard du point : Touchez la ligne à une de ces extremités & que Dieu fepare ce que vous touchez d'avec ce que vous ne touchez pas, vous n'aurez qu'une femille, qu'un point Phyfique indivifible, qu'un infiniment petit; & fi vous continuez toujours de toucher l'extremité de cette ligne & que Dieu enleve toujours ce que vous touchéz, la ligne fe trouvera reduite en points. J'ofe donc dire, qu'il faut vous rendre; le raifonnement & l'experience s'uniffent contre vous.

- - - - - Victus fateare neceffe eft
Effe ea, quæ nullis jam prædita partibus extent,
Et minimâ conftent naturâ.

Lucret. Lib. I.

Ce qu'il y a de furprenant & ce qui fait voir ce que peut la prevention, c'eft, que la fimple vuë des parties qui terminent les corps n'ait pas été une Demonftration de la neceffité des parties fimples & par

(a) Obf. CCXCVIII.

par conféquent indivifibles, puifqu'elles ne pouvoient être les dernieres fans être auffi fimples & indivifibles.

CCCI.

Remarque.

ON ne peut attribuer l'erreur où on a été à cet égard qu'à l'idée vague & generale fous laquelle les Philofophes qui ont foutenu cette opinion ont confideré la matiere. Ils l'ont regardée comme *une fubftance étendue, divifible, & dont les parties étoient egalement propres au mouvement & au repos*; & c'eft ceux qui ont penfé le plus raifonnablement. DESCARTES, ce Philofophe immortel à qui ceux mêmes qui en remarqueront les méprifes feront redevables de l'efprit Philofophique qui les leur fera remarquer, a établi l'étendue pour l'attribut effentiel de la matiere & la caufe de fa divifibilité. En quoi il paroit que DESCARTES & ceux qui ont fuivi ou qui ont foutenu avant lui cette opinion, fe font extremement eloignés de la verité.

1°. *La matiere* n'eft point *une fubftance* proprement dite, ce n'eft point *un être*, mais un affemblage d'êtres dont l'union ou l'adhéfion les uns aux autres fait une maffe ou un compofé, & c'eft pour cela que la matiere eft divifible en parties, de fubftance exactement femblables il eft vrai, mais fubftances néanmoins dont l'une n'eft pas l'autre, puifque les parties divifées font effectivement diftinctes & differentes l'une de l'autre. *Une fubftance* proprement dite, n'eft point divifible; on ne peut pas dire la moitié d'une fubftance, le quart d'une fubftance, ainfi le terme de matiere eft un nom collectif qui ne fignifie point une feule chofe, fi ce n'eft en la confiderant par abftraction comme l'union de plufieurs êtres; mais l'union de plufieurs êtres ou plufieurs unis c'eft la même chofe.

Je fai que dans l'ufage on dit quelquefois *fubftance* pour *matiere*. Les Medecins, par exemple, difent, que tous les maux qui font l'objet de la Chirurgie viennent des changemens qui arrivent *dans les tuyaux & dans les veficules qui compofent* la fubftance

des

des parties solides (*a*); qu'on doit *trouver de l'eau dans la substance du cerveau de ceux qui sont étranglés ou noyés*. Mais *substance* alors est pris pour matiere & est un nom collectif, & ce n'est pas dans ce sens qu'on peut l'employer pour expliquer ce que c'est que *la matiere*, puisque ce seroit ne dire autre chose si non que *la matiere* est *matiere*. Cette remarque est plus importante qu'elle ne paroit. En definissant la matiere *une substance étendue*, on s'imagine en effet que ce n'est qu'une seule & unique substance; & comme on ne peut concevoir de substance sans Etendue & qu'on est prevenu selon l'opinion des CARTESIENS que toute Etendue est matiere, sans faire l'attention necessaire aux absurdités que cette idée suppose, on se trouve aisément porté à croire que tout est matiere, qu'elle est une, qu'elle est infinie, puisqu'on n'imagine point de borne à son étendue, qu'ainsi elle suffit à tout, & que toutes les choses qui existent n'en sont que des modifications. Ainsi cette idée que la matiere n'est pas un nom collectif mais qu'elle signifie une *seule substance, un être*, & non une pluralité d'être, fait une source & la plus grande de l'Athéisme. C'est ce qui a fondé le Panthéisme des anciens Materialistes & le Spinosisme de nos jours; ainsi que malgré les Démonstrations que DES CARTES a données de l'existence necessaire de Dieu & de la distinction de l'Ame & du Corps, ce grand homme en a été accusé d'être l'Architecte de l'Athéisme (*b*). Au lieu de dire que *la matiere est une substance etendue*, il auroit donc dû dire, que c'est *un composé de parties infiniment petites, solides & mobiles*, ainsi que lui-même l'a conçue, puisqu'il dit qu'elle est divisible & impenetrable. Une chose n'est point divisible parce qu'elle existe. L'existence ne suppose pas necessairement la divisibilité; le correlatif du *divisible* c'est *le composé*. L'un suppose necessairement l'autre, mais *l'Etendue* ne suppose pas

(*a*) *Pathologie de Chirurgie*, par VERDUC, Preface & Chap. 23. T. 1.

(*b*) *J.* REGIUS, Cartesius verus Spinosismi Architectus Cap. 6

is necessairement le divisible. Quand même le divisible supposeroit l'etendu, *étendu* & *divisible* ne sont point correlatifs. Si un être est divisible il ne l'est que parce qu'il a des parties; ainsi lorsque je parle d'un être divisible, *un* est necessairement collectif. S'il étoit veritablement *un* simple & non composé, il est évident qu'il ne seroit point divisible, puisqu'il n'auroit point de parties. Ainsi la matiere puisqu'elle est divisible n'est point *un* être proprement dit, n'est point *une* substance, mais un composé d'êtres un composé de *substances*, dont l'addition ou la soustraction font le plus ou le moins d'Etendue materielle. C'est ce que DESCARTES reconnoit lui-même lorsqu'il dit dans la II. Partie de ses *Principes de Philosophie*, Article VII, *Denique plane repugnat aliquid nova quantitate vel nova extensione augeri quin simul etiam nova substantia extensa hoc est novum corpus ei accedat neque ullum additamentum extensionis vel quantitatis sine additamento substantiæ, quæ sit quanta & extensa, potest intelligi:* „ Car enfin il est absolument contradictoire que „ quelquechose soit augmenté en nouvelle quantité „ ou en nouvelle étendue sans qu'alors même une „ nouvelle substance étendue, c'est-à-dire, un „ nouveau corps ne lui soit ajouté, on ne peut „ concevoir quelqu'augmentation d'étendue ou de „ quantité sans l'addition d'une substance qui est de „ la quantité ou de l'étendue.

Il suit de ce qu'on vient de remarquer & de ce que DESCARTES reconnoit, que la matiere n'est point *une étendue* proprement dite, mais un composé d'étendues, ce qu'il faut necessairement admettre par les propositions précédentes & par l'experience que nous avons des proprietés de la matiere.

Demonstration.

SI la matiere n'étoit qu'une substance étendue elle seroit ou *totalement penetrable*, ou *totalement impenetrable*; car n'étant qu'une & même substance sans difference de parties puisqu'elle n'en auroit point elle seroit totalement ce qu'elle est. Elle ne pourroit être penetrable dans une endroit & impene-

trable dans l'autre, molle & fluide ici, là dure & solide. Ses proprietés differentes supposent ou des parties differentes ou du moins un arrangement different de parties & de parties très-petites, ce qui ne seroit point dans la matiere si ce n'étoit qu'une substance étendue. Si donc la matiere étoit totalement penetrable, elle seroit privée de la diversité des propriétés que nous lui connoissons, ce qui contredit le raisonnement & l'experience.

Si elle étoit *totalement impénétrable* elle seroit de même privée de la diversité de ces propriétés, & de plus, comme elle ne seroit que *totalement solide* elle seroit par conséquent inseparable & indivisible ce qui est contre la divisibilité que soutiennent les CARTESIENS, qui par leur Definition tombent ainsi necessairement en contradiction avec eux-mêmes.

Remarque.

COmment le Pere MALBRANCHE a-t-il donc pu dire (1) que *l'etendue étant donnée, tous les attributs que l'on conçoit appartenir à la matiere sont donnés*, que *la matiere n'est rien autre chose que l'étendue*, qu'*elle n'est qu'un seul être, véritablement un être*, qu'*elle n'est point la maniere d'aucun être*, qu'*elle est donc elle-même un être, &* qu'*ainsi elle fait l'essence de la matiere, puisque la matiere n'est qu'un être & non pas un composé de plusieurs êtres*, qu'il se moque de ceux qui *voyent distinctement que l'étendue suppose quelque chose*, que *pourvu qu'on laisse l'Etendue on laisse tous les attributs & toutes les proprietés que l'on conçoit distinctement renfermées dans l'idée de la matiere, car il est encore certain*, dit il, *qu'on peut former avec de l'étendue toute seule un ciel, une terre, & tout le monde que nous voyons & encore une infinité, donc ce quelquechose qu'ils supposent au delà de l'etendue, n'ayant point d'attributs que l'on conçoive distinctement lui appartenir, & qui soient clairement renfermés dans l'idée qu'on en a, n'est rien de réel, si l'on en croit la raison, & même ne peut de rien servir pour expliquer les effets naturels.*

Ne

(1) De la Recherche de la Verité, Liv. 3. Chap. 8.

Ne pourroit-on pas demander, comment *l'Etendue étant donnée*, la solidité sera donnée? Comment n'étant *veritablement qu'un seul être & non un composé de plusieurs êtres* l'etendu sera divisible? Comment elle peut être solide & divisible, la solidité & la divisibilité paroissant deux propriétés contradictoires & l'étant en effet, la divisibilité supposant un composé, & la solidité un être simple? C'est ce que le P. MALBRANCHE auroit du faire voir. D'ailleurs a-t-il pu croire effectivement, que l'Etendue n'est pas l'attribut d'une substance quelconque & n'a besoin que d'elle seule pour faire de si belles choses, quoiqu'il paroisse n'exiger qu'elle sans aucune autre chose qui en soit le sujet? Il paroit si absurde de ne pas prendre l'Etendue pour un attribut qui n'ait besoin d'aucun sujet qu'on ne doit pas croire que ce Philosophe l'ait fait. Ainsi quoiqu'il ne se serve que du mot *d'Etendue*, il faut croire que par ce mot il entend une *substance étendue*, ou qu'il s'est servi du terme *d'Etendue* pour determiner *l'idée vague de l'être en general* en supposant quon doit joindre toujours ces deux idées l'une à l'autre, desorte que l'être en general seroit le sujet dont l'Etendue seroit l'attribut. C'est ce qu'il me paroit qu'on a lieu de presumer par le commencement du Chapitre (1) d'où on a tiré ce qu'on vient de remarquer. On lit dans le titre de ce Chapitre ces mots: *La presence intime de l'idée vague de l'être en general est la cause de toutes les abstractions dereglées de l'esprit & de la plupart des chimeres de la Philosophie ordinaire qui empêchent beaucoup de Philosophes de reconnoitre la solidité des vrais principes de Physique.* Après quoi ce Chapitre commence par ces paroles très-remarquables, parce qu'elles contiennent le fonds & l'objet du Systeme que le MALBRANCHE a voulu établir. Cette presence claire, intime, *necessaire de Dieu, je veux dire de l'être sans restriction particuliere, de l'être infini, de l'être en general, à l'esprit de l'homme, agit sur lui plus fortement que la presence de tous les objets finis. Il est impossible qu'il se defasse entierement*

(1) De la Recherche de la Verité, Chap. 8. Liv. 3.

rement de cette idée generale de l'être, parce qu'il ne peut subsister hors de Dieu. Ainsi par *l'Etendue* ce Philosophie vouloit dire *l'être étendu, l'être en general,* l'être *sans restriction* particuliere, Dieu qui par son union intime avec le P. MALBRANCHE lui donnoit l'idée de *l'Etre* & de *l'Etendue.* Dans ce sens, quoique je ne voulusse pas appeller Dieu l'être *sans restriction particuliere,* l'être *en general,* ni dire, qu'il est *tout être,* l'être *infini & universel* qui *renferme dans lui toutes les perfections de la matiere sans être materiel,* & les *perfections des esprits crées sans être esprit de la maniere dont nous concevons les esprits,* ainsi que ce Philosophe le dit à la fin du IX. Chapitre du même Livre; je tombe d'accord, que l'*idée de l'Etendue* me semble n'être qu'une idée abstraite qui doit toujours être jointe à celle de l'être, que ces deux idées sont inséparables, qu'elles se supposent si necessairement qu'on ne peut avoir l'une sans l'autre, & qu'ainsi l'étendue est un attribut si essentiel à tout être qu'on ne peut concevoir l'existence d'aucun être sans une étendue convenable à son existence, c'est-à-dire, à la nature de son être, ou de sa substance. Dieu à son immensité qui est l'Etendue de l'être infiniment existant. Les semilles ont leur petitesse infinie qui est le dernier degré de l'Etendue. Les corps ou la matiere par l'union des parties qui la composent a une étendue mesurable & divisible; & les esprits s'il y en a ainsi qu'on le dit qui ne sont point matiere, comme ils ne pourroit exister tels sans avoir leur substance particuliere, ils auront par conséquent une étendue quelconque conforme à la nature de leur substance. Mais ce n'est pas ce que veut dire le P. MALBRANCHE, que je ferai mieux de ne pas chercher à approfondir.

CHA-

CHAPITRE XVII.

Recherches generales sur la nature de la Matiere & des Corps.

JE prend à l'imitation de DESCARTES (1) *ce morceau de cire, il vient tout fraichement d'être tiré de la Ruche, il n'a pas encore perdu la douceur du miel qu'il contenoit, il retient encore quelquechose de l'odeur des fleurs dont il a été recueilli, sa couleur, sa figure, sa grandeur, sont apparentes, il est dur, il est froid, il est maniable, & si vous frappez il rendra quelque son.* Je considere sa figure il me paroit qu'il a un dessus, un dessous, & quatre cotés si parfaitement egaux en tous sens que je le crois un veritable cube, semblable à ces petits morceaux d'os ou d'ivoire qu'on taille pour faire des Dez à jouer; il est beaucoup plus gros, mais la figure ou la forme est la même du moins à ce qui me paroit.

Cependant, comme le P. MALBRANCHE m'a averti dans le premier Livre de sa *Recherche de la Verité* (2) que *nos yeux nous trompent generalement dans tout ce qu'ils nous representent dans la grandeur des corps, dans leurs figures, & dans leurs mouvemens, dans la lumiere & dans les couleurs.....* Que *nous nous trompons en mille manieres dans les figures* (3), *& que nous n'en connoissons jamais aucune par les sens dans la derniere exactitude..... Desorte que nous ne pouvons pas même nous assurer par la vue si un rond & un quarré ne sont point une ellipse & un parallelogramme quoique ces figures soient entre nos mains & tout proche de nos yeux;* Je veux encore, quoique mille experiences journalieres m'ayent confirmé dans ce que dit le P. MALBRANCHE, examiner si ce morceau de cire est un veritable cube. Je prends ma regle & mon compas & je trouve que le dessus & le dessous sont bien parfaitement égaux, mais qu'ils sont un peu plus

(1) DESCARTES, *Medit.* 2. Art. 11.
(2) Chap. VI. (3) Chap. VII.

plus étendus en un ſens qu'en un autre, deſorte qu'en prenant un point comme centre au milieu de ce morceau de cire, il y aura deux de ſes cotés qui feront un peu plus eloignés de ce point que ne le ſeront les deux autres.

La diſtance qu'il y a depuis les parties qui terminent un de ces cotés les plus éloignés juſqu'aux parties qui terminent l'autre incluſivement eſt ce que j'appelle *la longeur* de ce morceau de cire comme de tout corps quelconque. J'appelle *largeur* la diſtance qui ſe trouve de même entre les deux cotés les moins éloignés; & je nomme *milieu* un point ou une ligne également éloignée de deux cotés, ſoit des deux cotés les plus diſtans & ce ſera le milieu de la longueur, ſoit des deux cotés les moins diſtans & ce ſera le milieu de la largeur.

Je meſure enſuite la diſtance qu'il y a depuis l'extremité des parties du deſſous de ce morceau de cire, juſqu'à celles des parties de deſſus incluſivement, & je trouve que cette diſtance que je nomme *l'épaiſſeur* d'un corps & qu'on nomme en langage Philoſophique *profondeur* eſt encore moindre que la largeur, ce qui me donne l'idée de trois étendues, grandeurs, ou dimenſions inegales, que je puis comparer les unes avec les autres, diſtinguer par des noms particuliers, meſurer en les comparant avec des grandeurs que j'aurai déterminées & que j'aurai fixées par des noms.

Je tiens ce morceau de cire dont je compare la grandeur avec celle d'une loupe que voilà ſur ma table, je meſure l'une relativement à l'autre & je trouve que la grandeur de ma loupe eſt ſi fort au deſſous de celle de ma cire, que j'appelle ma loupe petite en comparaiſon de ma cire dont l'étendue eſt grande eu egard à celle de ma loupe, deſorte que *longueur*, *largeur*, *profondeur*, *grandeur*, *petiteſſe*, ſont des termes comparatifs & relatifs qui ne ſignifient rien de déterminé ni de poſitif en ſoi que comparativement ou relativement à d'autres grandeurs ou à d'autres petiteſſes.

Mais quand je dis, *rien de déterminé ni de poſitif en ſoi*, ne me trompé-je pas? Un être, ſoit un *être collectif*, ſoit un *être ſimple*, eſt *ce qu'il eſt & eſt tel* qu'il *eſt*;

est; il eſt impoſſible *qu'il ſoit & ne ſoit pas*, *ni qu'il ſoit autre qu'il eſt*. Si donc un être a l'étendue d'une grandeur que j'appelle un *pié* & qui contient douze fois une autre grandeur que j'appelle *pouce*, il eſt évident que la ſubſtance de cette être eſt *grande* ou ce qui eſt la même choſe eſt *étendue d'un pié* & eſt egale à douze pouces, cela eſt vrai; tout être eſt en ſoi ce qu'il eſt, excepté l'être infini qui n'a point de bornes, tout être fini a une exiſtence determinée & poſitive en ce qu'elle eſt & par conſequent eſt étendue d'un pié ſi elle a un pié d'étendue; mais cela n'empeche pas que le terme de grandeur & de petiteſſe ne ſoient des termes comparatifs & relatifs, c'eſt-à-dire, des termes qui ne ſignifient rien que par comparaiſon ou par rapport à d'autres choſes étendues quelconques, ce que j'appelle un *pié* eſt une meſure & toute meſure ſuppoſe quelquechoſe de plus grand & de plus petit; ce qui eſt *infini* eſt au delà de toute meſure & par conſéquent non meſurable.

Meſure

En ſuppoſant qu'il n'y eut rien d'exiſtant qu'un être étendu d'un pié, il eſt évident par la ſuppoſition qu'il n'y auroit rien de plus grand que lui, ni rien de plus petit s'il n'étoit pas diviſible, mais il eſt de même évident que cet être feroit en ſoi ce qu'il feroit & tel qu'il feroit, quoiqu'on ne put pas dire qu'il fut grand ni petit puiſqu'il feroit ſeul, & en ſuppoſant qu'il n'y eut rien d'exiſtant que cent êtres d'un pié d'étendue, il feroit certain que chacun de ces êtres, ni en ſoi, ni par le rapport de l'un avec l'autre ne feroient encore ni grands ni petits, ils feroient ſimplement *égaux*; de même qu'il eſt certain que la ſomme de l'étendue de tous ces êtres feroit quatrevingt-dix neuf fois plus grande que l'étendue d'un pié qui n'en feroit alors qu'une petite partie quatrevingt-dix neuf fois plus petite que les autres enſemble.

Suppoſons maintenant ce qui étoit avant la production des êtres dont l'Univers eſt compoſé: Suppoſons qu'il n'y a rien d'exiſtant qu'un être infini. Il n'y aura alors ni grandeur, ni petiteſſe. Car *la grandeur infinie* étant une grandeur au delà de toute grandeur n'eſt pas un terme comparatif, puiſqu'il n'y

n'y a aucune autre grandeur qui puisse être la moitié, le quart, la cent-millieme partie d'une grandeur infinie, qui ne pouvant être un composé de grandeurs ne peut être mesurée, puisqu'elle est au delà de toute mesure desorte que *la grandeur infini* ou l'étendue infinie ne sont pas *une grandeur* une étendue proprement dites, mais *l'infinité*, ou *l'immensité*. Et ceci n'est point se perdre dans des idées qu'on n'a pas, ainsi que l'assurent avec autant d'ignorance que de vanité des personnes qui ne consultent que leurs sens dans leurs raisonnemens & qui raisonnent sans savoir ce que c'est qu'idée. Car, puisque (*a*) *le rien n'a point de propriétés*, qu'ainsi *toute idée est le sentiment de quelque chose*, (*b*) qu'une idée n'est que que *le sentiment d'une chose joint au sentiment d'une proprieté ou des proprietés qui distinguent cette chose d'avec une autre* (*c*), que par la premiere Position les hommes ont des sentimens & des idées, que par la seconde ils peuvent se servir de mots pour signifier & exprimer distinctement ces sentimens ou ces idées, que *ces mots une fois déterminés à signifier telles ou telles idées peuvent être pris pour les idées & par conséquent pour les choses mêmes*, desorte que ce qui est contradictoire dans les termes est impossible dans les choses, qu'ainsi il est évident que *dès qu'on entend un terme on a l'idée d'une chose*, & *qu'il faut en avoir l'idée pour en parler, soit qu'on l'affirme, soit qu'on la nie*: Il est évident, qu'on a l'idée de l'*Infinité* ou *Immensité*, (*d*) puisque on voit necessairement que la grandeur ou l'étendue infinie ou immense ne peuvent être bornées ni par des lignes ni par des surfaces, ni mesurées par des mesures quelconques, ni contenues dans quelquechose de plus grand; toutes propriétés distinctives qui prouvent qu'on en a l'idée.

D'ailleurs, étant évident que hors de l'être il n'y a rien, puisque le rien est la négation de l'être, que la somme de plusieurs êtres bornés quelqu'étendus qu'ils fussent ne feroit jamais que la somme d'une quan-

(*a*) N°. CXXII—CXXVII. (*b*) N°. LVII—LXVI, LXIX.

(*b*) N°. LXII—LXXXVIII. XCI.

(*c*) N°. LXIII—LXXXII—LXXXV.

quantité bornée (*a*), il eſt évident, qu'il y a neceſſairement un être infini, immenſe, au delà duquel il n'y a rien, c'eſt-à-dire, un être dont l'infinité & l'immenſité ſont les attributs eſſentiels, comme l'étendue comparative de grandeur & de petiteſſe ou d'égalité ſont les attributs eſſentiels des êtres bornées qui ne ſont en rien comparables, ni en nature, ni en grandeur, avec l'être infini. En ſuppoſant donc, qu'il n'y eut rien d'exiſtant que l'être infini, il n'y auroit ni grandeur ni petiteſſe réelles, elles n'exiſteroient que dans le ſentiment de ce que ſa puiſſance pourroit produire, & ce ſentiment ne ſeroit que lui ſe connoiſſant en tant qu'infiniment puiſſant. Suppoſons maintenant que cet être Infiniment-puiſſant créât un être *Infiniment-petit* que j'appelle *ſemille*; cet être étant de la derniere petiteſſe, il n'y auroit rien de plus petit que lui, par conſéquent ainſi que nous l'avons deja remarqué, il ſeroit ſans parties, par conſéquent, indiviſible & infiniment ſolide; deſorte qu'en le ſuppoſant entre deux globes plus gros que la Terre & formé du marbre le plus dur il ſeroit en vain compreſſé par tout le poids de ces deux globes. Il ne pourroit être écraſé, puiſque n'ayant point de parties il eſt indiviſible & par conſéquent de la derniere ſolidité. Par la même raiſon aucun être ne pourroit s'inſinuer dans cette ſemille, & par conſéquent elle ſeroit impenetrable; deſorte qu'un autre être ne pourroit occuper la place où ſeroit une ſemille ſans la chaſſer toute entiere dans un autre place. Puis-je dire que cette ſemille auroit de la grandeur? Non; puiſque grandeur eſt un terme comparatif qui ſuppoſe quelquechoſe de plus petit, & que la ſemille étant un être infiniment petit ne peut être comparée avec rien de plus petit qu'elle. Puis-je dire qu'elle a de l'*Etendue?* Non; ſi par *Etendue* on entend quelquechoſe de diviſible & de meſurable: On ne peut pas dire la moitié d'un infiniment petit, le quart d'un infiniment petit; ce ſeroit une contradiction dans les termes comme une impoſſibilité dans la choſe. Ainſi, en ce ſens qu'on donne communément au

(*a*) No. CCLXXVIII.

au terme d'Etendue, la femille n'a point d'Etendue; mais si, par une determination plus précise & plus conforme à la nature des choses, on entend par *Etendue* la *forme ou la figure d'un être, soit simple, soit composé, un attribut si essentiel à la substance d'un être borné que ne pouvant concevoir la réalité de l'existence d'un tel être sans le concevoir existant en soi & en quelque part, ou ne peut le concevoir sans une étendue réelle,* c'est-à-dire, *sans une substance étendue*; la femille est réellement étendue puisqu'elle existe réellement en soi infiniment solide, qu'elle existe *où elle est* & qu'elle y est bornée par tout ce qui l'environne. En effet *l'étendu* n'est qu'*une idée abstraite de l'existence des choses* & par conséquent n'a, ainsi que toutes les autres propriétés ou attributs, rien de réel que la substance même des choses qui existent. La seule difference qu'il y a entre l'étendue & les autres propriétés telles que la sensibilité, l'intelligence, l'activité, la solidité, la penetrabilité, l'impenetrabilité, la mobilité, c'est, qu'elles peuvent être des propriétés particulieres qui distinguent des êtres particuliers & même de nature essentiellement differente, au lieu que l'Etendue est une proprieté universelle qui convient à tout être existant, non pas à la verité de la même maniere, mais à raison de la nature de leurs substances, puisqu'elle n'est rien en soi de distinct de la réalité de leurs substances.

Etendu

Ainsi, dans la realité des choses l'Etendue n'est divisible qu'autant que la substance est divisible, & comme une substance proprement dite n'est point divisible, une Etendue proprement dite n'est point divisible; elle ne peut l'être qu'autant qu'elle sera un composé d'etenduës, c'est-à-dire, de substances: Ce qu'il falloit démontrer. C'est ce que DES CARTES a reconnu, ainsi qu'on l'a deja remarqué, & ce que, malgré les expressions peu mesurées auxquelles le P. MALBRANCHE s'est abandonné au sujet de l'Etendue, ce Philosophe est nécessité de reconnoitre dans le IX. Chapitre du Sixieme Livre de la *Recherche de la Verité*, lorsque parlant de l'union des parties des corps les unes avec les autres il dit: „ Il y a deux choses desquelles je ne me saurois

„ trop

„ trop défier. La premiere est l'impression de mes „ sens, & l'autre la facilité que j'ai de prendre des „ natures abstraites & les idées generales de Logi- „ que pour celles qui sont réelles & particulieres, „ & je me souviens d'avoir été plusieurs fois séduit „ par ces deux causes.

Il ajoute, en parlant des petits liens qu'on supposeroit pour l'union des parties de la Matiere : „ Il ne m'est pas possible de concevoir comment „ ces petits liens seroient indivisibles par leur essen- „ ce & par leur nature, ou par conséquent com- „ ment ils seroient inflexibles, puisqu'au contraire „ je les conçois très-divisibles & necessairement di- „ visibles par leur essence & par leur nature. *Car*, poursuit-il, *la partie A est très-certainement une substance aussi bien que B, & par conséquent il est clair que A peut exister sans B puisque les substances peuvent exister les unes sans les autres, parce qu'autrement elles ne seroient pas des substances. De dire que A ne soit pas une substance, cela ne se peut : car il est visible que ce n'est point seulement un mode, & que tout être est une substance ou un mode de substance. Ainsi puisque A n'est point un mode, c'est une substance: donc, il peut exister sans B, & à plus forte raison la partie A peut exister separément de B.* Ce n'est donc point l'étendue qui fait le fondement de la divisibilité, c'est la composition, l'assemblage, la contiguité, l'union, ainsi qu'on l'a deja remarqué; d'où resulte ce Principe Physique, Arithmetique, & Géometrique, *Tout composé suppose des parties composantes*, c'est-à-dire, des parties simples; *partes quæ nullis partibus extant & minima constant natura.*

Ceux donc qui objectent que tant qu'il y a de l'Etendue il y a de la divisibilité, se trompent; & voici la cause de leur erreur. Sans avoir fait attention à ce que c'est que l'étendue dont ils ont reçu une idée abstraite de la coëxistence des êtres visibles & de la distance de ceux qu'ils apperçoivent dans l'éloignement, qu'ils ont vu ces êtres distincts les uns des autres, terminés par des figures particulieres, separables les uns des autres par le mouvement; ils ont joint l'idée de l'Etendue & de la divisibilité si étroitement l'une à l'autre qu'ils se sont aisément persuadés qu'elles se supposoient

necessairement, sans observer que quoique la divisibilité supposât l'Etendue, l'Etendue ne supposoit pas la divisibilité; qu'ainsi c'étoient deux proprietés qui *pouvoient* se trouver ensemble, mais qui pouvoient aussi ne s'y pas trouver. DESCARTES & tous ceux qui ont embrassé sa doctrine, aulieu de dire que l'*Etendue* étoit *un attribut essentiel à la matiere* & *la pensée* un *attribut essentiel à l'esprit*, ont dit, que l'essence de l'esprit consistoit dans *la pensée*, & l'essence de la matiere dans l'*Etendue*, & ils l'ont dit par opposition de l'être pensant à l'être materiel; comme si le propre ou l'essence de l'un étoit d'être étendu & le propre ou l'essence de l'autre etoit de ne l'être pas. En quoi ils ont confirmé l'impression des sens qui porte à joindre l'idée de la Divisibilité à celle de l'Etendue comme deux idées inseparables, & à n'avoir aucune idée de l'être pensant parce que, je ne dis pas l'imagination, mais le pur esprit ne peut concevoir une réalité sans etendue, & qu'une propriété fasse l'essence réelle d'un être, puisque toute propriété suppose un être, c'est-à-dire, une substance telle ou telle. DESCARTES & les CARTESIENS ont bien reconnu ces verités, que toute proprieté suppose un être, & un être une substance propre: Mais faire consister l'essence d'une substance dans ce qui la suppose & qui sert seulement à la distinguer, c'est un renversement d'idée d'où peut naitre une confusion de choses & de termes.

Je reviens à mon morceau de Cire, & je m'apperçois que pour mesurer plus commodement les côtés dont j'ai trouvé l'épaisseur moins grande encore que la largeur, j'ai tourné ce morceau de cire de façon que le dessous se trouve maintenant un des côtés; desorte que ce que je prenois pour son épaisseur peut être maintenant pris pour sa largeur, & ce que je prenois pour son dessus & pour son dessous peut être pris pour ses cotés, & qu'ainsi le dessus, le dessous, les cotés, & les bouts comme on nomme communément les deux cotés les plus distans l'un de l'autre, ne sont que des dénominations des rapports d'un être borné consideré en soi selon sa maniere d'être réelle, ou selon ses rapports

avec

avec les autres êtres qui l'environnent; que de même, ce que je distingue par les termes de largeur & d'épaisseur n'est que la denomination de ce qu'un être est en soi pris d'un certain sens ou relativement à sa situation; mais que par cela seul qu'il est borné il a necessairement toutes ces relations ou rapports avec ce dont il est environné, desorte qu'un veritable être, je veux dire, un être proprement dit, un être indivisible, auroit necessairement toutes ces relations dès qu'il seroit borné, parce qu'il est contradictoire (a) que *ce qui se suppose necessairement ne soit pas*, & qu'il est contradictoire qu'un être borné n'ait pas un dessus, un dessous, & des côtés; choses qui par consequent ne supposent ni l'étendue ni la divisibilité d'un être composé, mais seulement des bornes soit que cet être soit borné par des parties terminantes, ou qu'il ne soit borné que par ce qui l'environne. Par exemple, ce morceau de Cire est borné par les parties que je touche, car je ne le penetre pas. Je ne le touche que par ses dernieres parties, par ses parties terminantes, celles audelà desquelles il n'est plus, & qui font ce qu'on appelle sa *surface* ou sa *superficie*. Mais en supposant ainsi que j'ai deja fait (b) que Dieu separât ce que je touche d'avec ce que je ne touche point; comme il est évident que ne touchant que les dernieres parties, je ne touche point celles de dessous & qu'ainsi ces dernieres parties que je touche sont des parties simples par cela seul qu'elles sont les dernieres, il est évident que la superficie de ce morceau de cire separée des parties qui sont sous elle ne seroit plus divisible dans son épaisseur, c'est-à-dire, en tant que superficie, & qu'elle auroit cependant un dessus par où je la touche & un dessous par où je ne la touche pas, que cette superficie également enlevée auroit quatre cotés ainsi que le morceau dont elle auroit été enlevée, & que je puis dire la même chose des lignes qui seroient les parties terminantes de ses cotés & des points ou semilles qui seroient les parties terminantes des extremités de ces lignes, desorte que ces

(a) No. LXXIX. (b) No. CCC.

ces lignes n'auroient de parties terminantes qu'aux extremités de leur longueur, & que les parties terminantes de cette longeur, n'auroient en soi aucunes parties terminantes puisque ce seroit des parties sans parties, des parties infiniment simples, en un mot des semilles, & que ces semilles auroient neanmoins un dessus, un dessous & des cotés, non en soi bornées par des parties terminantes puisqu'elles sont sans parties, mais relativement à tout ce qui les environneroit en tant qu'êtres bornés.

Remarque.

AU fonds, les disputes qu'on peut avoir à ce sujet pourroient bien n'être que des disputes de mots sur quoi il ne convient pas de disputer, mais qu'il est important d'éclaircir pour éviter l'illusion.

Si on veut que toute étendue, c'est-à-dire, que tout ce qui est étendu, soit divisible, les semilles en ce sens ne seront point étenduës, étant des êtres infiniment petits il est contradictoire qu'elles ayent des parties puisqu'il est contradictoire qu'elles ayent en elles quelquechose de plus petit qu'elles; mais étant de la derniere petitesse elles seront l'élement, le principe de l'étendue qui commencera par l'union de deux semilles parce qu'alors il y aura divisibilité.

De même si par longueur, largeur, & profondeur on entend des grandeurs mesurables, la semille n'a ni grandeur, ni largeur, ni profondeur, puisqu'elle est infiniment petite & par conséquent au delà de toute mesure, elle n'a que l'extreme petitesse; mais elle sera par cela même le principe, l'élement de la grandeur, de la longueur, de la largeur, de la profondeur, selon son union avec d'autres semilles.

Inde alia atque alia similes ex ordine partes
Agmine condensæ naturam corporis explent.

LUCRET. Lib. I.

Ce seront ses parties similaires, des *homéomeries*, des *monades*, mais plus vraies que les *homéomeries* d'A-

d'ANAXAGORAS & que les *monades* de LEIBNITZ.

Cependant il faut obſerver, que ſi toute étendue, c'eſt-à-dire, que ſi tout ce qui eſt étendu eſt diviſible, on retombe dans la neceſſité de l'admiſſion des ſemilles, puiſqu'il n'y aura aucun être étendu qui ne ſoit, puiſqu'il eſt diviſible, un compoſé de pluſieurs êtres, deſorte qu'*étendu* & *compoſé* devenant alors ſynonymes de même qu'*union* & *étendu*, l'étendu ne ſera plus qu'une des proprietés de l'être compoſé ou multiple; ainſi toute étendue ſuppoſera une union ou aſſemblage d'êtres & par conſéquent de ſubſtances, & par conſéquent l'étendue ſuppoſera la diviſibilité ſans que les parties diviſibles ſuppoſent l'étendue, ce qui eſt la même choſe que ſi on diſoit que *ce qui peut être partie ne ſuppoſe pas un compoſé, mais que ce qui eſt compoſé ſuppoſe ce qui peut être partie*, ce qui revient à la neceſſité de l'exiſtence des ſemilles conformément au Principe que *tout compoſé ſuppoſe des parties compoſantes*, c'eſt-à-dire, des parties *ſimples* & par conſéquent *indiviſibles*.

Ainſi donc, en definiſſant l'*Etendu* un *compoſé diviſible* on pourra dire, que l'eſſence de la matiere conſiſte dans l'étendue parce que l'eſſence de la matiere conſiſte dans une union de parties, puiſque la matiere eſt un être compoſé; & en ce ſens definir *la matiere*, une *étendue diviſible en parties ſolides & mobiles*, ce ſera donner une bonne definition de la matiere puiſque ce ſera dire que la matiere eſt *un compoſé* ou *aſſemblage d'êtres ſolides & mobiles*, ou, en deux mots, *un compoſé de ſemilles*; &, conformément à cette definition, il ſera vrai de dire que la matiere eſt toujours diviſible puiſqu'on ne peut appeller *matiere* que ce qui eſt un compoſé de parties ſolides & mobiles, & qu'un compoſé par cela ſeul qu'il eſt compoſé eſt toujours diviſible. Ainſi la plus petite partie de matiere tant qu'elle ſera matiere ſera toujours diviſible. Mais d'en conclure que *la plus petite partie de matiere contient une infinité de parties dont chaque partie diviſée contient encore une infinité de parties qui en contiennent elles-mêmes une infinité d'autres toujours diviſibles à l'infini*, c'eſt en con-

ſens, le rien n'ayant point de proprietés & ne pouvant par conſéquent ſéparer quelque choſe, *ſéparation* marque *un être intermediaire quelconque*; & que dans le ſecond ſens, des êtres unis ne pouvant être ſéparés ſans que quelque choſe change leur ſituation, que tout changement ſuppoſe un mouvement quelconque (*a*) & tout mouvement une force mouvante ou active, *ſéparation* ſignifie alors l'effet de cette force mouvante ou active, & n'eſt rien que le mouvement qui fait changer ces êtres de ſituation. *Séparation* ſe prend auſſi quelquefois pour ce qui reſulte de cet effet, c'eſt-à-dire, pour *l'éloignement même où des êtres ont été mis*; comme *union* ſe prend quelquefois pour *l'effet d'une action qui approche deux êtres jusqu'à les faire ſe toucher immediatement*; ce qui eſt un ſens auſſi différent de la ſignification où on prend ordinairement le mot *d'union* lorſqu'on le prend pour marquer *la ſituation de deux êtres qui ſe touchent immediatement*, que celui de *ſéparation* pris pour marquer *l'éloignement déterminé où des êtres ſe trouvent.* Mais en quelque ſens qu'on les prenne, *union* & *ſéparation* marqueront toujours ou des effets oppoſes à l'égard des êtres, ou des ſituations oppoſées.

CCCIV.

Remarque.

AInſi, en ſuppoſant deux êtres d'une nature parfaitement ſemblable, (*b*) qu'ils ſoient ſéparés, qu'ils ſoient unis, ils ne different que de ſituation & reſtent toujours ce qu'ils ſont en eux-mêmes: Ils ſont ſéparés, ils ſont unis, voila tout. Les ſituations, les relations peuvent varier, (*c*) l'être reſte toujours le même. Mais il y a par rapport à nous cette difference, c'eſt que des êtres de même nature qui ſe trouvent parfaitement unis ne ſont pas diſcerna-

(*a*) No. CXLI—CXLIV—CXLI—CCII.
(*b*) No. CCLVII, Lem. 3. CCLVIII—CCLIX.
(*c*) No. CCI.

cernables les uns des autres; ils ne paroiſſent plus dans l'union qu'une ſeule & même exiſtence, ce n'eſt que par la raiſon & par l'experience qu'on peut s'aſſurer qu'il y en a pluſieurs. Il n'y a que les êtres ſéparés qui ſoient diſcernables au tact par leur ſéparation ou diſtance, & à la vue par la difference des couleurs. Deux morceaux d'or de même couleur, parfaitement unis, ne paroiſſent plus qu'une exiſtence d'or continuée; deux quantités de lait dont l'une exiſtoit auparavant dans une meſure, & l'autre dans un autre vaſe, étant mêlées enſemble ſont indiſcernables; ce morceau de cire par exemple ne me paroitroit qu'un ſeul être ſi je ne ſçavois pas qu'il eſt diviſible & s'il étoit auſſi ſolide que l'eſt une ſemille, comme il ne ſeroit en effet qu'une ſeule ſubſtance puiſqu'il ſeroit indiviſible à la toute puiſſance même qui l'auroit crée. Je ſuppoſerois en vain des figures & des parties dans ſon étendue, ces figures ou ces parties que j'imaginerois ne ſeroient que des idées de choſes que j'attribuerois fauſſement à ce morceau de cire, parce que l'étendue ne ſuppoſe pas la diviſibilité, qu'elle ne ſuppoſe que l'exiſtence, & que la diviſibilité exige néceſſairement pluralité & union d'exiſtence. Deſorte que ce n'eſt pas parce que ce morceau de cire a une telle étendue qu'il eſt diviſible, mais parce qu'il eſt compoſé d'une multitude d'êtres unis, mais ſéparables; & que s'il étoit auſſi ſolide qu'une ſemille, comme il ſeroit totalement impénétrable il ſeroit donc auſſi indiviſible qu'elle.

CCXCVI.

Remarque.

MAis l'expérience m'apprend que ce morceau de cire n'eſt rien moins qu'impénetrable, & je vais à l'heure même le penetrer facilement dans ſa plus grande étendue en le ſeparant avec ce couteau par la diagonale. Je me trompe, ce que je fais en le coupant ainſi, c'eſt le diviſer, c'eſt le ſéparer, & non le pénétrer. *Pénétrer* ne ſuppoſe point la diviſion

sion ni la séparation des parties dans le sens attaché a ces deux mots. *Pénétrer* suppose au contraire qu'aucun obstacle dans un être ne s'oppose à un autre être qui s'y introduit sans le detruire en rien. Ainsi *la pénétrabilité* ne suppose point la divisibilité, ni la division des parties, mais seulement un *être qui sans rien perdre de ce qu'il est, se prête à l'introduction d'un autre.*

Un exemple me rendra cette idée plus sensible.

1°. Je dis que par *la division ou separation* des parties on entend la desunion des parties d'avec le composé ou le tout dont elles étoient parties; & c'est ce qui fait la diminution & même la destruction du tout ou du composé.

2°. Je dis ensuite que si *diviser & pénétrer*, ont la même signification, & qu'ainsi *la divisibilité & la pénétrabilité* marquent egalement la propriété d'être divisible, ces deux mots ne signifiant que la même chose, ne sont que les signes de la même idée, & cependant ces mots ont chacun leur idée particuliere : On en convient dans l'usage, les Philosophes les distinguent, & je le sens.

Il est vrai qu'une sorte de division se joint à l'idée de *pénétrer*, on ne conçoit point l'introduction ou l'intromission d'un être dans un autre, sans une sorte de separation dans la substance de l'etre qui reçoit; on conçoit qu'elle se retire, qu'elle cede, qu'elle se prête, pour donner liberté de passage. Or, c'est ce *retirement*, si je puis me servir de cette expression, cette *cession* que j'appelle *pénétrabilité*; ce que je ne puis concevoir sans une mobilité, une flexibilité essentielle à la nature de l'être penetrable, laquelle proprieté je nommerai *mobilité interieure.* Il en est de même de la division. On ne peut la concevoir sans une sorte de pénétrabilité. On ne pourroit separer les parties d'un être qui seroit impenetrable, puisqu'il faudroit que cet être fut indivisible, c'est-à-dire, sans parties; ainsi cette sorte de pénétrabilité dont l'idée se joint à celle de la divisibilité, n'est qu'une separation de parties qui ne regarde que les composés, un être proprement dit *un* étant en effet indivisible. Venons à l'exemple. Je prends un des morceaux de cire, je veux

y enfoncer un doit. Mais ce morceau de cire est sec & dur, quelqu'effort que je fasse, quelque tension que je donne à mon doit, il plie plutôt que d'y penetrer; d'où je conclus, que ce morceau de cire n'est pas de sa nature pénétrable. Cependant j'ai recours à ce poinçon de fer, je le presse avec force au milieu de ce morceau de cire, ce poinçon entre & le pénétre. Dirai-je maintenant que ce morceau de cire est pénétrable? Non: Car je n'y vois qu'une desunion de parties, & non cette *cession* que j'appelle *penétrabilité*, cette mobilité interieure qui cede à la plus petite pression possible. Mon poinçon est environné de plusieurs petites particules de cire qui se sont détachés pour s'unir à lui, ou, pour mieux dire, qui y ont été unies par l'extrême pression & le mouvement de son introduction. Je vois que des parties assez considerables se sont éclatées sur la superficie de ce morceau dont elles sont entierement séparées, je vois même que le trou que mon poinçon a fait ne s'est fait que par une compression de parties qui a du reculer celles qui étoient derriere ou du moins les unir & les presser plus qu'elles ne l'étoient, ce qui n'est qu'une veritable division de parties & non cette cession que j'appelle *Pénétrabilité.* Ce n'est qu'une Dureté qui cede par une division de parties à la pression d'une plus grande Dureté. Ce trou que mon poinçon a fait demeure, la cire garde la situation où la pression du poinçon l'a mise, & il est visible par les parois liées de ce trou que la pression a rempli des particules de la cire même les pores qui étoient entre elles. Desorte que je n'ai fait que séparer des parties qui étoient unies pour les unir plus totalement avec d'autres qui en étoient séparées par de petits intervales, qu'on nomme *pores.* Ce bassin d'eau me paroit plus propre à representer l'idée de la divisibilité & de la pénétrabilité. J'ote un verre d'eau de ce bassin; voila l'effet de la divisibilité, voila des parties séparées du tout qui est dans ce bassin. Je prends ce morceau de cire, je l'enfonce dans l'eau, elle cede & le reçoit sans un effort sensible. Je le retire. A mesure que je le retire l'eau se rejoint; voila l'image de *la pénétrabilité.* Mais ce petit morceau

ceau de bois qui a plusieurs trous me paroit plus propre encore que de la cire. Je laisse tomber ce morceau de bois dans cette eau, il s'enfonce & reste au milieu de cette eau qui le couvre & qui passe au travers de tous ces trous qui en sont remplis. Ce mouvement qu'il a reçu par la chute continue encore avec cette difference que la ligne qu'il a parcourue en tombant étoit perpendiculaire à l'eau du bassin & qu'il l'a parcourue avec beaucoup de vitesse; au lieu que celle qu'il parcourt maintenant est horisontale & qu'il la parcourt lentement. Je l'examine. Le voilà qui s'approche du bassin, il augmente en vitesse, & s'est précipité en joignant le bord du bassin. Est-ce l'effet d'un mouvement qu'il aura communiqué à l'eau par sa chute, ou l'effet d'une tendence naturelle à se porter du coté où la resistance est moins grande? Car il s'est porté vers le bord dont il étoit le plus près & son mouvement a augmenté à proportion qu'il en approchoit. Mais quoique cela soit bon à remarquer, ce n'est pas de quoi il s'agit maintenant. Je dis, que ceci me donne une image de ce que j'entends par *pénétrabilité*. Quoi que cette eau ait fait place au bois pour le recevoir en soi, nulle partie de l'eau n'a été séparée de son tout. Les parties mêmes de l'eau qui passent au travers de ce bois, comme celles qui vraisemblablement penetrent ses pores, ne sont point séparées du reste de l'eau dans la quelle le morceau de bois nage: Voilà ce que j'entends par *pénétrabilité*. Cependant je ne puis dire encore, que cette eau soit un être pénétrable. Premierement, parce qu'originairement, en tant que divisible; cette eau est un composé d'infiniment petits qui sont inpenetrables. Secondement, parce que les parties qui lui sont propres, c'est-à-dire, les parties qui sont que c'est de l'eau & non du bois ou tout autre chose, doivent être déterminées par une forme ou figure indestructible tant que l'eau subsiste, & qu'ainsi la penétrabilité de l'eau n'est qu'une séparation de parties comme la pénétrabilité de la cire, à l'exception qu'elle resiste moins, c'est-à-dire, qu'elle est moins dure.

S'il y a donc un être pénétrable selon l'idée que j'ai

j'ai de la pénétrabilité, & que l'eau en fut une image parfaite, il faudroit que cette eau ne fut qu'un seul être & non un Composé, une substance parfaitement simple sans aucune solidité, sans aucune force que celle qui lui est nécessaire pour exister & continuer d'exister telle qu'elle est, mais si *insolide* d'ailleurs, si je puis me servir de ce terme pour marquer une substance dont la nature seroit parfaitement opposée à celle de l'être solide; si insolide, dis-je, que je ne pusse supposer aucun point dans toute son étendue, c'est-à-dire, dans tout son être qui ne fut infiniment pénétrable, & qui ne cedat si facilement à la pression de quelqu'être que ce fut, que le plus leger duvet la pénetrat plus aisément qu'une bale de plomb ne se précipiteroit au fonds de ce bassin d'eau; si insolide en un mot que, n'y ayant aucune comparaison de forces avec quelqu'être que ce fut, le moindre duvet la traversat aussi facilement & par conséquent avec autant de vitesse qu'une bale du metal le plus pesant, desorte que l'espece de division qui se feroit dans cet être pour ceder un passage libre à l'être quelconque qui le voudroit pénétrer, ne seroit point une separation de parties, puisque l'être pénétrable n'en auroit aucune, mais une modification de forme, une maniere d'être de sa substance.

La question est de sçavoir, si de supposer l'existence d'un tel être, ce n'est pas supposer l'impossible, & si l'idée que j'ai de la pénétrabilité n'est pas une idée abstraite qui m'est venue de la facilité avec laquelle je vois des corps se mouvoir, ou avec laquelle je me meus moi-même dans l'air où je ne trouve aucune resistance, quoique lorsqu'il est violemment poussé vers moi par la compression qu'on appelle *Vent* il puisse me jetter par terre, ce qui marque qu'il est composé de parties & de parties peut-être très-solides même en tant qu'air; alors l'idée que j'ai de la Pénétrabilité en la supposant la proprieté d'un être simple ne seroit point une idée distincte, mais un jugement, un melange d'idée d'où resulte ce qu'on appelle une *idée fausse*, & des composés dont les parties pourroient se séparer suffiroient à

la pénétrabilité lors même que quelques parties de ces composés ne seroient point pénétrables. Ainsi la Penetrabilité au lieu de supposer un être simple supposeroit au contraire un être divisible, dans le sens où on prend ce mot. Mais j'ai deja observé, que l'espece de division que la penetrabilité suppose n'est pas celle par laquelle des parties peuvent être séparées de leur tout. Et si je me demande, pourquoi l'existence d'un être simple dont la substance seroit penetrable à la plus petite pression possible dans tous les points qu'on pourroit supposer dans son existence ou dans son étendue, car c'est la même chose, pourquoi dis-je l'existence d'un tel être seroit impossible, je n'en puis trouver aucune raison. Je ne puis concevoir qu'il soit plus difficile à l'être infiniment puissant de créer une seule substance parfaitement une & simple sans aucune solidité & susceptible de toute sorte de formes par sa cession aux moindres pressions, qu'il est difficile à cet Etre de créer une semille. Rien n'est difficile à un être infiniment puissant. Il n'a qu'a vouloir & les choses sont ce qu'il veut qu'elles soient: *Dixit & facta sunt.* Il n'y a rien d'impossible que ce qui implique contradiction, & la contradiction n'est que la negation d'une chose qu'on affirme être la même que celle qu'on nie, ce qui est inconcevable & qui par consequent ne peut être fait. Mais tout ce qui n'implique pas contradiction est possible, & tout ce qui est possible peut être fait par une puissance infinie: pourquoi donc par exemple l'Etre infiniment puissant ne pourroit-il créer une substance simple, grande d'un pié, sans parties & ainsi egalement pénétrable dans tout son tout; car tout se dit aussi bien de l'être simple que du composé? Seroit-ce parce qu'elle auroit une étendue 2. fois egale à six pouces, 12. fois à douze, & qu'ainsi on pourroit la considerer comme un composé d'une infinité de lignes & de points & par consequent divisible? mais l'étendue ne suppose que l'existence & non pas la divisibilité: Ainsi il n'est pas contradictoire qu'un être d'une seule & même substance, soit sans parties & par

par conféquent indivifible. La divifibilité ne fuppofe pas même l'étendue, elle ne fuppofe que l'union de parties, & fi rien n'eft divifible que ce qui eft étendu, c'eft que rien n'eft divifible qu'il n'exifte, qu'aucune être n'exifte fans fon étendue quelconque fut elle infiniment petite, & que l'union de deux etendues ou de deux êtres quelconques, forme une étendue plus grande que n'eft celle de l'une d'eux, d'où nait alors la divifibilité ou l'étendue divifible. Si donc Dieu par un acte de fa Toute-puiffance avoit créé un être vraiment Un & non compofé d'une union de fubftances, lequel comparé avec d'autres êtres fe trouveroit de la grandeur d'un pié d'exiftence, cet être feroit réellement indivifible, puifqu'il feroit fans parties; & quoiqu'en faifant abftraction à la fimplicité de la nature & confiderant feulement fon étendue par abftraction, on puiffe y imaginer un nombre de pouces ou de lignes, de figures ou de mefures quelconques; il eft vrai que ce pié d'étendue auffi bien que ces figures ou mefures quelconques ne feroient qu'une union d'idées abftraites d'étendue, de figure & de mefure, prifes de l'idée generale & abftraite d'étendue & de figures, ouvrage de l'imagination & attribuées fauffement à l'être que nous fuppofons, puisqu'étant *un* par la fuppofition il feroit indivifible quoique par la mobilité interieure de la nature qui le rend pénétrable, il put être fusceptible d'une infinité de formes, & que confideré dans la forme d'un pié d'étendue, la grandeur de fon exiftence put être comparée avec celle de tout autre être plus ou moins grand. Ainfi ces pouces & ces lignes que je fuppoferois marquer des divifions & par conféquent des parties dans l'étendue de cet être pourroient bien marquer des rapports ou des fituations de fon exiftence tant par rapport à lui que par rapport aux autres êtres; mais non des diftinctions de parties veritablement feparables.

CCCVI.

OR s'il n'eft pas contradictoire que Dieu puiffe créer un être pénétrable, d'une nature en foi inte-

rieurement mobile, & par conféquent fusceptible d'une grande varieté de formes & par conféquent d'une où il feroit d'un pié d'étendue; il n'y a pas de contradiction que Dieu puiffe créer un être dont l'exiftence feroit le double, le triple, le centuple, ou, pour mieux dire, un être dont l'exiftence feroit infinie dans le fens geometrique, c'eft-à-dire, auffi grande & plus grande qu'on pourroit fe l'imaginer. Car la creation de l'un ne coutera pas plus que l'autre à un être infiniment puiffant. Il femble même, s'il eft permis de dire il femble quand on veut raifonner philofophiquement, que plus un être pénétrable feroit étendu plus il feroit pénétrable, parce que plus il excederoit les êtres qui voudroient le penetrer moins il y auroit de compreffion de fon exiftence. Et en effet plus j'y penfe plus je trouve que ce *il femble* ne marque pas ici une vraifemblance, mais une verité.

Un être ne peut être penetrer par un autre qui feroit plus grand ou même auffi grand. Cela eft évident en fuppofant un être pénétrable dont la fubftance fut déterminée à prendre la forme d'un Cube par la preffion egale de fix êtres folides, parfaitement egaux, & que cette preffion durat toujours également; il eft encore evident que cet être pénétrable ne pouvant s'echaper par aucun paffage, ni s'étendre dans aucun pore, la preffion deviendroit enfin nulle fans produire aucun autre effet que celui de maintenir cet être dans la forme de cube où étant egalement preffé il acquereroit alors une refiftance egale à toute la force des corps comprimans; deforte que quoique la compreffion ne put rien changer dans la nature de la Subftance de cet être, ni l'anéantir, cet être par la preffion feroit tel qu'il ne pourroit alors être pénétré: La Géometrie ne refuferoit pas fes figures, ni l'Algebre fes caracteres pour en donner des demonftrations mathématiques, fi cela n'etoit pas evident felon la fuppofition.

CCCVII.

SI donc la Penetrabilité eft la proprieté d'un être réellement exiftant, la Pénétrabilité n'étant point la

la proprieté des Corps, ni de la Matiere, ce ne peut être que la proprieté de ce que les Philosophes tant anciens que modernes ont appellé *le Vuide*, ou l'*Espace*, que ceux qui le croyent réellement existant regardent comme le *Lieu* des Corps.

Mais si des Philosophes anciens & modernes ont admis le Vuide, des Philosophes anciens & modernes l'ont rejetté, & le nombre de part & d'autre est si considerable que si on devoit juger une question de Philosophie à la pluralité des voix, il seroit bien difficile de décider celle-ci. Ceux qui n'admettent pas le Vuide disent, que l'idée qu'on croit en avoir n'est qu'un prejugé de l'enfance. Ceux qui l'admettent pretendent qu'on ne le nie que par un prejugé Philosophique, c'est-à-dire, parce qu'on s'est soumis à l'autorité d'un maître qui le rejettoit sans raison. Que faire? Ce que doit faire celui qui aime la Vérité; ne s'embarasser point dans ce que disent les uns ni les autres, mais rechercher simplement la verité par des principes dont le contraire soit impossible. Premierement, plus je fais attention à mes idées, plus je sens que j'ai celles de la cession insensible que j'appelle *pénétrabilité*, que je ne puis la concevoir que je ne la conçoive totale dans l'être penetrable, parce que toute partie qui resisteroit & qu'il faudroit écarter pour se faire passage, seroit contraire à la pénétrabilité, & par conséquent un être penetrable ne peut avoir de telles parties. Secondement, je sens très-parfaitement qu'un être qui seroit moins grand qu'un autre n'en pourroit être penetré; d'où je conclus évidemment, que *l'être penetré est necessairement plus grand que l'être penetrant.* Je dis évidemment, parce que le contraire est impossible. Le contenant est plus grand que le contenu, d'où je conclus que la grandeur, c'est-à-dire, une grande existence est convenable à l'être penetrable.

Troisiemement, je sai & je vois par les termes mêmes, que l'unité ou simplicité de nature, c'est-à-dire, de substance, n'est point contraire à l'étendue, ni à la penetrabilité, ni à cette mobilité interieure que suppose necessairement la cession insensible que j'appelle *penetrabilité*, & qui n'est rien autre;

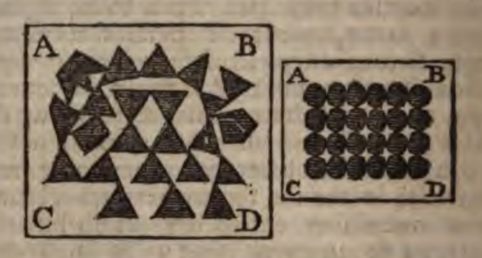
tres toujours en mouvement, ne font par leur petitesse qu'un corps imperceptible, aussi leger qu'agité, quoique capable de condensation & de pesanteur, mais avec une élasticité ou un ressort que le plomb n'a pas.

Je reponds, que je conçois très-évidemment que toutes les parties élémentaires, c'est-à-dire, les semilles, ou les points physiques dont l'union compose la Matiere, étant parfaitement semblables, une matiere, celle du plomb par exemple, ou celle de l'air, ne peut differer de celle d'un autre corps que par le different arrangement de ces semilles qui ne sont susceptibles que d'arrangement, de repos & de mouvement, ce qui pouvant être infiniment varié par une intelligence & une puissance infinie, peut former une infinité de petits corps qu'on appelle *particules* ou *atomes*, à cause de leur extreme petitesse & de leur extreme solidité. Je conçois ensuite très-évidemment que ces petits corps quoiqu'imperceptibles peuvent par leur melange & leur union composer des corps très-sensibles & necessairement differents les uns des autres, conformément au melange & à la diverse formation des particules dont l'union les composent. Je conçois cela si necessairement que le contraire est impossible, puisque des composés n'étant qu'une union de parties composantes, si les parties composantes sont toutes semblables & dans le même arrangement, les composés seront necessairement semblables, sans aucune difference de forme, de pesanteur, de dureté, en un mot de toute sorte de proprieté ou de qualité. Toutes les parties principes, les semilles dont la matiere est faite, étant necessairement parfaitement semblables, si les corps ne consistent que dans l'union de ces parties, tous les corps sont donc si parfaitement semblables qu'ils ne peut y avoir entre un corps & un corps, entre l'air & le plomb, aucune difference. Si donc il y a de la difference entre l'air & le plomb, l'air & le plomb ne pouvant differer quant aux parties principes qui les font matiere, doivent donc differer par d'autres parties principes qui les font air ou plomb. Ces parties principes n'étant elles-mêmes que des com-

composées de semilles parfaitement semblables, sont donc des composées parfaitement semblables quant aux parties qui les composent, & ne peuvent differer que par l'arrangement de ces semilles qui étant infiniment petites & solides peuvent former par leur union & leur divers arrangemens les plus petites masses & les plus petites figures possibles. Or quelque figure qu'on puisse imaginer, quelque masse qu'on puisse concevoir, il y aura toujours la plus petite masse & la plus petite figure possible dans chaque genre de figure, par l'union & l'arrangement du nombre quelconque d'infiniment petits necessaires à leur formation; & dès lors on aura de petits corps insensibles par leur petitesse, on aura des atomes dont l'union formera des corps sensibles par leur grosseur & differents par la difference des petits corps qui deviennent leurs parties principes. Mais toute figure n'étant qu'un arrangement de parties terminantes, comment, si tout est plein de matiere & par conséquent de semilles, peut-il y avoir des corps distincts du tout, par leur masse & par leur figure, puisqu'il n'y a qu'une seule masse & par conséquent qu'une seule masse qui soit corps par la figure réelle de l'arrangement de ses parties terminantes. Il faut donc necessairement qu'il y ait un interval entre un corps & un corps pour qu'ils soient distincts l'un de l'autre par leur masse & par leur figure, comme il faut, puisque la matiere est impenetrable, qu'il y en ait pour leur mouvement, & comme il faut de même qu'il y en ait entre les atomes qui par la diversité de leurs masses & de leurs figures sont les parties principes de la difference des corps. Car il est de même necessaire que ces atomes conservent leurs figures autant que leur union peut le permettre pour que cette difference subsiste. Si ces atomes perdoient leurs figures par l'union intime de toutes leurs parties avec d'autres parties, ils seroient confondus dans une masse uniforme qui ne seroit plus qu'un simple composé de semilles, une pure matiere dont il ne pourroit resulter aucune difference. Aussi voit-on que tous les corps ont jusques dans l'interieur de leur masse de petits intervals

qu'on nomme *Pores*, que les corps les plus pesans sont ceux qui en ont le moins, que lorsque des corps legers sont pénétrés par quelque matiere qui s'arrête dans leurs pores, ils deviennent plus pesants. Je dois donc conclure évidemment que puisqu'il y a mouvement local, & difference de corps, il y a necessairement une substance pénétrable qui n'est point matiere mais qui est le lieu des corps, qui fait leur distinction exterieure & leurs differences internes, & c'est ce qu'on appelle le *Vuide* ou l'*Espace*.

Supposons que Dieu après avoir crée une substance pénetrable crée un nombre quelconque de petits corps angulaires ou poligones qui se touchent par le sommet de leurs angles, ou un nombre quelconque de petites boules qui se touchent toutes par un point ainsi qu'on peut le voir dans cette figure.



Tous ces corps seront alors distincts, parce qu'ils auront chacun leurs parties terminantes, que les uns ne se touchant que par leurs angles & les autres par un point il y aura entre chacun d'eux un interval qui n'étant point d'une substance semblable à celle de ces corps ne pourra s'unir avec eux par une union de nature qui ne feroit qu'une continuité d'existence semblable & nulle existence separée, desorte que cet interval leur conservera leur masse & leur figure & les empechera ainsi d'être confondues en ne faisant tous qu'un seul & même composé continu.

Que Dieu mette ces corps en mouvement, rien ne s'y oppose, la substance dans laquelle ils sont placés est si penetrable qu'elle cede à la moindre pression, au moindre effort, rien ne les arrêtera dans leur

leur mouvement que leur rencontre reciproque; alors ils s'entrechoqueront, feront detournés dans leurs mouvemens, pourront se briser par le choc, & changer de figure.

Que Dieu aneantisse cette substance que nous nommons *le Vuide*; je dis que ces Poligones, ces Boules, tous ces Corps ne pourront plus subsister dans l'ordre où Dieu les avoit placés ni avec les figures qu'il leur auroit données, parce que l'interval qui se trouve entre ces Corps & qui les distingue sera anéanti, desorte que pour que ces corps conservassent leur figure, il faudroit que le rien existât entre elles, ce qui est une absurdité. Ainsi Dieu ne pourroit conserver ces corps tels & ainsi qu'il les avoit placés sans le Vuide ou une substance équivalente.

Que Dieu remplisse maintenant d'une matiere parfaitement semblable à celle de ces Poligones & de ces Boules tous les intervals qu'occupoit le vuide, il est évident que tous ces corps 1°. ne pourroient plus se mouvoir séparément puisqu'ils ne feroient plus qu'un seul Tout avec la matiere dont l'union avec eux auroit rempli leurs intervals, & qu'ainsi chacun de ces corps seroit également comprimé de tous cotés par une resistance superieure à la sienne. 2°. que ces Poligones & ces Boules ne subsisteroient plus, puisque les intervals necessaires à leurs figures étant remplis par des parties semblables à celles qui en les terminant font qu'ils ont telle ou telle figure, l'union de leurs parties terminantes avec celles qui se joignent à elles feroit que ces premieres ne seroient plus terminantes, & ainsi de suite; desorte que tous les intervals étant remplis, tous ces corps ne feroient plus qu'un seul plein, qu'un seul corps, qui auroit une figure parce que lui seul auroit des dernieres parties. C'est ce qui est visible dans la Figure precedente où tous les corps qu'on vient de supposer sont representés par des Poligones & des Boules noires & le Vuide par le blanc qui est entre elles. Il est manifeste que ces figures n'existent que par la distinction que le blanc met entre elles, & que si on le couvroit exactement de même ancre jusqu'aux lignes A. B. C. D, il n'y auroit

auroit plus ni Boules ni Poligones mais un seul quarré noir A. B. C. D.

Je conclus donc, Qu'*il y a dans la nature des Etres une substance extremement penetrable, très-differente de celle dont la matiere est composée, substance penetrable également nécessaire au mouvement des corps, à leur distinction extérieure & à leur différence interne, & qu'on nomme le* Vuide *ou* l'Espace, *qui est le Lieu des corps qu'elle penétre & dont elle est penetrée.*

- - - - - - - - - Alterius sic
Altera poscit opem res & conjurat amice.
HORAT. A. Poet.

Ce n'est donc point un prejugé d'enfant qui fait admettre le Vuide, c'est le sentiment indubitable d'une chose si nécessaire au mouvement, à la distinction des Corps, & à la différence de leurs propriétés, qu'il fait impression dès l'enfance; on ne le nie donc que par un préjuge philosophique auquel on se livre par prevention pour ceux qui l'enseignent, & faute de remonter aux principes nécessaires des choses. *Aussi-tôt qu'un esprit est préocupé,* dit le P. MALBRANCHE, *il n'a plus tout a fait ce qu'on appelle le sens commun, il ne peut plus juger sainement de tout ce qui a quelque rapport au sujet de sa préocupation, il en infecte tout ce qu'il pense* (1). Ce Philosophe a été dans cette préocupation lui-même: car il nie l'existence du Vuide, & ce n'est pas la seule chose qui fasse voir dans sa *Recherche de la Verité* que faute de remonter par l'intelligence des termes, jusqu'aux premiers principes des choses, sa préocupation l'a détourné de la Verité qu'on peut dire qu'il n'a recherchée que dans le Titre de son Livre. Il est bien éloigné d'être Philosophe Zététique; il n'y a point de Dogmatique plus dogmatique que lui. Il est facheux qu'au lieu de suivre la nature & de se diriger par ce qu'on y découvre clairement, c'est-à-dire, par ce qui s'y exige nécessairement, des gens de beaucoup d'esprit se livrent à leur imagination, fassent des systemes dont l'art cache la confu-

(1) *Recherche de la Verité.* L. 2. C. 7.

confusion & même la contrarieté des idées, & où ils passent pour d'autant plus grands Philosophes qu'ils s'éloignent plus du sens-commun. Il y a cependant lieu de croire que la vraye Philosophie ne doit tendre qu'a ramener l'Homme à cette simplicité de la Raison Naturelle qui verroit la verité toute nue si les passions ou les prejugés de l'éducation ne la cachoient sous une confusion d'idées aussi temerairement établies qu'injustement soutenues. Peut-on croire que l'homme soit moins fait pour la Verité que pour l'Erreur? L'Erreur est l'effet de la Corruption & non de la Nature.

- - - - Per dir il ver, non han bisogno
Di Maestro, Maestra e la Natura.

AMINTA, Att. 2. Sc. 2.

Le Raisonnement doit donc nous ramener à l'Homme & non au Philosophe. Il est vrai qu'*Homme* & *Philosophe* devroient être le nom de la même chose; & que si on definit l'homme un *Animal raisonnable*, le definir *un animal Philosophe*, seroit en donner la même definition, à n'avoir égard qu'à la signification propre de ce terme. Il vient de deux mots Grecs qui signifient *amoureux de la Sagesse*: Or, être raisonnable & amoureux de la sagesse c'est la même chose. Mais ce nom comme presque tous les Appellatifs a acquis une signification bien equivoque par la vanité de ceux qui l'ont pris, ou par l'inconsideration de ceux qui le leur ont donné. Il faut suivre ce Precepte, qui fait la Devise de la Societé Royale de Londres, *Nullius in verba magistri*, ne rien assurer sur la parole d'un autre, quelque grande que soit sa reputation & quelque nombreuse que soit sa secte, il faut rentrer dans soi-même, distinguer ses idées & ne croire qu'elles nous présentent la verité que lorsque des Principes dont le contraire implique contradiction nous la font évidemment connoitre, ce qui n'est que le developpement,

De ce vrai dont tous les esprits
Ont en eux-mêmes la semence,
Qu'on ne cultive point, & que l'on est surpris
De trouver vrai quand on y pense.

LA MOTTE, Fable 8. l. 1.

CCCVIII.

CCCVIII.

CEpendant revenons à mon morceau de Cire. Je l'ai coupé en deux & ainsi d'une continuité d'existence en tant qu'un seul morceau j'en ai fait deux existences distinctes en tant que deux morceaux. La Cire subsiste, mais le premier Composé est détruit, il étoit quarré, il est maintenant triangulaire, & plus petit qu'il n'étoit. Je n'ai pû le détruire que par la séparation de la moitié dont l'union avec l'autre faisoit un tout quarré. Cette séparation n'a pu se faire sans un mouvement qui à transporté les parties par lesquelles ces deux Morceaux se touchoient immédiatement, & en effet je vois qu'il y en a d'attachées si fortement à la lame du couteau dont je me suis servi qu'elles y sont parfaitement unies. J'ai fait plus. Non content d'avoir détruit la situation où étoient ces parties, j'ai encore éloigné ces deux morceaux l'un de l'autre, en voici un là, & l'autre ici. Lorsqu'ils n'en faisoient qu'un par leur union, ils occupoient ensemble un plus grand espace que chacun d'eux en occupe maintenant en son particulier. Mais la somme de ces deux espaces pris ensemble seroit toujours egale à l'espace qu'ils occupoient étant unis, ce qui fait voir que s'il n'y avoit point de Vuide, la transposition des corps seroit impossible; car chaque corps ayant en soi son étendue propre par la realité de sa substance, & cette étendue n'étant à l'égard de l'esprit que l'idée abstraite d'une proprieté essentielle à cette substance & par conséquent l'étendue réelle n'étant point différente de la substance même laquelle est en soi impénetrable, il suit évidemment que si tout étoit matiere il n'y auroit point de vuide, ni d'espace, ni de lieu pour la transposition des corps, chaque corps occupant nécessairement un espace proportionné à son étendue, l'espace alors ne seroit pas différent de l'étendue du corps laquelle étendue n'étant point différente du corps qui est impénetrable, ne seroit donc point un espace qui put être penetré; il n'y auroit donc point d'espace penétrable, point de lieu qui ne fut occupé par un corps impenétrable, point de lieu par conséquent

séquent ni d'espace où un corps put se retirer pour ceder sa place à un autre, ni par conséquent point de lieu ni point d'espace où un autre corps put être transporté ni transposé.

Mais pour avoir à cet égard des idées plus distinctes encore s'il est possible, voyons ce qu'on entend par ces mots, *espace*, *lieu*, *ici*, *là*, *endroit*, *place*, *quelque part*, *nulle part*, & quelques autres. Tous les corps que je vois se touchent immédiatement & je dis que ces corps sont unis, qu'il n'y a rien qui les sépare; ou ces corps ne se touchent point, & je dis qu'il y a entre eux, du *vuide*, de *l'espace*, de *la place* pour un autre corps. Quand ils se touchent par une superficie plane ou par des cotés parfaitement égaux, je dis qu'ils sont unis sans interruption d'union, & qu'ils ne font ainsi qu'une existence continue, desorte qu'une *existence continue* est un terme collectif qui signifie *plusieurs êtres ou plusieurs existences qui sont unies sans aucune interruption.*

Quand des corps ne se touchent que par des angles ou que par quelques points, je dis qu'ils ne font qu'une existence continuée par les angles où les points que les unissent, mais que c'est une existence interrompue par la séparation des autres parties qui ne se touchent pas, & qui ne font point une existence continue par une union de parties semblables.

J'appelle cette *existence* une existence *contigue*; j'appelle cette séparation, *pore*, *interval*, *interstice*, *distance*, ou *vuide*; & j'appelle les morceaux de la matiere qui sont composés d'une pareille union de parties des *corps poreux*, ou des *existences poreuses*. Ainsi *les corps poreux* ne sont que *des composés de parties qui unies dans un sens & séparées dans un autre par le vuide ont bien une existence continuée, mais contigue & non continue.*

L'idée que j'ai quand je dis, qu'il y a *du vuide*, de *l'espace*, est l'idée d'une étendue qui n'est point celle d'un corps, mais d'une étendue qui cederoit sans effort sensible à celle d'un corps qui viendroit se joindre aux deux corps séparés par cette étendue que j'appelle *vuide* ou *espace*, ce qui est dire, que j'ai l'idée d'un être pénétrable & l'idée d'un être

être solide ou impenétrable. Car le rien n'a point de propriétés, il ne peut ni contenir ni être contenu, l'étendue n'est qu'une proprieté qui suppose un être, une étendue penétrable est donc l'idée d'un être penétrable, différente de l'étendue d'un être qui n'est pas penétrable. Ainsi *le Vuide* ou *l'Espace* signifie un *être penétrable*.

Remarque.

Il ne s'agit pas de dire que cette idée me vient non de ce que cet espace n'est pas plein de matiere, mais de ce que je ne vois aucun corps ni de ce que je n'en sens aucun entre les deux corps solides que je suppose séparés. Je conviens que dans cet interval il y a de l'air, il y a une infinité de petits corps qui me sont insensibles par leur petitesse. La Raison me le dicte & même je le sens lorsque j'oppose ma main à la petite fente d'un lambris ou au petit trou d'une porte. Je vois même les plus grossiers conformément à la remarque de Lucrece (1). Lorsque la lumiere du Soleil entrant par une ouverture mediocre dans une chambre y forme un Rayon qui tombe depuis cette ouverture jusqu'au plancher, milles petits corps invisibles au delà de ce Rayon s'y font voir dans un mouvement inégal, les uns montent, les autres descendent, d'autres y forment de petits tourbillons qui s'entrechoquent, se croisent, se dissipent ensuite, & reparoissent avec des mouvemens différens.

Contemplator enim, cum solis lumina cunque
Insertim fundunt radios per opaca domorum:
Multa minuta modis multis per inane videbis
Corpora misceri radiorum lumine in ipso;
Et velut alterno certamine prælia, pugnasque
Edere turmatim certantia, nec dare pausam
Conciliis, & discidiis exercita crebris.

Mais ce n'est pas par le toucher ni par la vue seulement

(1) De Rerum Natura. Lib. 2.

ment que je dois juger de cet espace, c'est par la Raison & la nature des choses.

Non radii solis, neque lucida tela diei
Discutiant, sed naturæ species, ratioque.

LUCRÉT. Lib. I.

Car quelques subtils, quelques deliés qu'ils soient ces petits corps, s'il n'y a point d'interstices, c'est-à-dire, de vuide entre eux ils sont nécessairement unis & par conséquent font un corps aussi impenétrable que les deux entre lesquels ils sont. Si je m'objecte que ces petits corps, cet air, sont si fluides que glissant les uns sur les autres dans un mouvement perpetuel ils cedent à la moindre pression; j'avoue que je ne m'entends pas, à moins que je ne suppose du vuide. Car je ne puis concevoir de fluidité où tout est plein. Il est contradictoire que des corps qui sont nécessairement unis comme ils le seroient, puisqu'il n'y auroit entre eux aucun interval de vuide, puissent se mouvoir séparément. Je ne puis non plus concevoir, supposé qu'ils pussent se mouvoir separément, comment ils pourroient se mouvoir en des sens différens, étant également pressés de tous côtés. Que s'ils fluent tous du même sens ils doivent trouver plus de resistance à penétrer cet interval d'un côté que d'un autre, puisque leur opposant un corps impénétrable, il faut que le choc les force à retrogader, à se mouvoir dans un sens contraire, ce qui ne peut se faire dès qu'il n'y a point de vuide, qu'en faisant mouvoir toute la colonne de matiere qui est depuis cet interval jusqu'à l'extremité du monde.

Soient les Lignes $^{a}{}_{y}{}^{b}{}_{y}{}^{c}{}_{y}{}^{d}$ des corps ou des parties de matiere quelconques, & les intervals *y*, *y*, *y*, du vuide. Il est evident que je puis pousser *a* jusqu'à *b* sans que *b* soit poussé jusqu'à *c*, ni *c* jusqu'à *d*; parce que le mouvement par lequel *a* sera transporté jusqu'à *b* peut être tel qu'il n'aura de force qu'autant qu'il faut pour parcourir l'interval qui est entre *a* est *b* & unir l'un à l'autre sans avoir la force de les pousser tous deux. Mais si ce mouvement

continue & qu'il uniſſe de même *a b* avec *c d*, n'y ayant plus d'interval il n'y aura plus de vuide, toutes ces parties de matiere ne ſeront plus par leur union qu'un ſeul & unique composé & cette union ſera néceſſaire & parfaite puiſqu'il n'y aura point d'interval, deſorte qu'il ſera impoſſible de pouſſer *a* ſans pouſſer en même tems *b*, *c*, *d*,

Si donc il n'y avoit point de vuide il faudroit pour mouvoir un corps quelconque pouſſer toute la colonne de matiere qui ſeroit depuis ce corps juſqu'à l'extremité du monde, que dis-je, il faudroit mouvoir le monde entier: Car ce corps & cette colonne tiendroit egalement de toute la maſſe, ou pour dire vrai, il ſeroit impoſſible d'y rien mouvoir. La matiere ne pourroit être diviſée quoique diviſible, toute diviſion ſuppoſant une ſéparation de parties, & par conſéquent mouvement & interval. Le mouvement circulaire des parties dont la matiere eſt composée, & que ceux qui ſoutiennent le plein materiel veulent y ſuppoſer, ne ſeroit pas moins impoſſible que le mouvement en ligne droite. Car ſi les parties qu'on ſuppoſeroit ſe mouvoir circulairement dans la maſſe n'étoient pas parfaitement unies avec les autres parties, il y auroit donc un interval entre elles, & voilà du vuide. Si elles étoient parfaitement unies, comment pourroient-elles ſe mouvoir, tandis que celles avec quoi elles ſeroient unies reſteroient en repos, ou ſeroient peut-être meus dans un cercle oppoſé?

Demonſtration.

SUppoſer des parties dans le plein materiel entre leſquelles il y ait un interval vuide, cela eſt contre la ſuppoſition & la detruit. Suppoſer un composé dont les parties ſoient néceſſairement unies ſans aucun interval de vuide, & dire que ces parties ſe meuvent independamment les unes des autres, comme il arriveroit ſi elles n'étoient pas mues toutes enſemble & dans le même ſens, c'eſt ſuppoſer des parties en même tems unies & ſeparées, ce qui eſt une contradiction dans les termes, & par conſéquent une impoſſibilité dans la choſe.

Corol-

Corollaire.

DOnc *s'il y a Corps & Mouvement, il y a nécessairement Matiere & Vuide.*

Demonstration.

LA figure des corps n'est que *la disposition ou l'arrangement de leurs parties terminantes: La configuration de leurs parties n'est que la disposition ou l'arrangement de leurs parties interieures.*

Ainsi la Configuration n'est que la figure des parties interieures, & la Figure ne consiste que dans la disposition de leurs particules terminantes. S'il n'y a point de pores, c'est-à-dire, de vuide dans les corps & que tout y soit également plein & materiel, il n'y a plus de configuration de parties: Ainsi tous les corps sont interieurement semblables, il ne peut y avoir de difference entre un corps & un autre corps que celle de la figure, de la situation, & de la quantité.

Corollaire.

DOnc *si les corps different par la configuration de de leurs parties, ils ont nécessairement des pores.*

Ainsi on peut dire avec l'Abbé GENEST dans sa *Philosophie de* DESCARTES que cet Abbé a mis en Vers:

D'invisibles vapeurs se forment les Rivieres,
Dont les flots sont roulés dans un lit spacieux;
Les marbres sont produits au fond de leurs carrieres
De parcelles qu'en vain voudroient chercher nos yeux;
Et ces metaux si chers aux avares avides,
Cet or & cet argent si massifs, si solides,
Sont faits de petits corps l'un à l'autre attachés,
Par qui nos sens ne seroient point touchés.

Mais il faudra convenir en même têms, que les petits corps qui forment les vapeurs & dont l'union

 fait

felon la compoſition grammaticale à la moitié du lieu occupé par les corps 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. Je ne dis pas qu'il eſt au milieu de l'eſpace ſans lequel je ne puis concevoir une ſuite de corps exiſtans: Car il ſe peut faire que les corps 5. 6. 7. occupent plus d'eſpace, ou ſi on veut ſoient plus étendus que les corps 1. 2. 3., auquel cas le corps 4. ne feroit pas au milieu de l'eſpace quoiqu'il fut au milieu de ces corps. Je dis donc ſimplement, qu'il eſt entre les corps 1. 2. 3. 5. 6. & 7.: Ainſi milieu marque *le rang* ou *la ſituation* où ce corps ſe trouve relativement aux autres.

Si je dis de même que le Triangulaire. 2. occupe le ſecond lieu, *lieu* ne marque encore que le *rang*, *la ſituation* où il ſe trouve relativement aux autres & à moi qui les conſidere. Car ſi je commence à les conſiderer par le corps 7., ce corps rond devient alors le premier & le Triangulaire 2. le 6ème. Or *le rang d'un corps* ou *un corps arrangé*, la *ſituation d'un corps* ou *un corps ſitué*, c'eſt la même choſe. Ainſi *lieu*, pris pour *le rang* ou *la ſituation* d'un corps, n'eſt que l'idée de ce corps jointe à celle d'autres corps ſans faire attention à l'eſpace où tous ces corps ſont contenus. Ainſi le *lieu d'un corps* ou le *corps ſitué*, c'eſt la même idée, & en ce ſens le corps eſt ſon propre lieu, comme il eſt ſa propre étendue, & ſa propre ſituation.

Il n'en eſt pas ainſi de *place*, lors même qu'on ſubſtitue ce terme à celui de *rang*, ou de *ſituation*. Quand je dis la premiere *place*, la ſeconde *place*, ce terme alors repreſente *l'eſpace* ou le *vuide* dans lequel un corps peut exiſter; & lorſque je dis, ce corps occupe la premiere *place*, cet autre occupe la ſeconde, ſi l'idée de ce terme n'eſt plus l'idée de *l'eſpace vuide*, c'eſt l'idée de *l'eſpace contenant*: Ainſi c'eſt toujours l'idée de *l'eſpace* qui eſt l'idée principale attachée au mot de *place*; & *la place d'un corps* ou un *corps placé* ne ſont pas la même idée. Le corps n'eſt pas ſa *place*, il l'occupe. Ainſi, *lieu* pris pour *place*, ou le mot *endroit* qu'on ſubſtitue quelquefois à l'un & à l'autre ainſi qu'on l'employe quelquefois pour *partie*, ne ſont que l'idée d'un *eſpace quelconque priſe par abſtraction de l'idée de l'eſpace ou du*

vuide indefini. De même le mot de *part* pris dans le même ſens pour le mot de *lieu*, comme lorſqu'on dit *quelque part*, *nulle part*, pour dire *quelque lieu*, *aucun lieu*, ne ſignifient que cette idée d'une eſpace quelconque priſe par abſtraction de l'idée de l'eſpace ou du vuide indefini. Ainſi comme tout être borné ne remplit qu'une *part* ou qu'un *eſpace* quelconque de l'eſpace indefini, mais que puiſqu'il exiſte il eſt *où* il eſt, c'eſt-à-dire, qu'il occupe un *lieu*, ou une *place*, ou un *eſpace* conforme à ſon exiſtence, on a raiſon de dire qu'un être eſt où il eſt & qu'ainſi il eſt en quelque lieu, (*a*) en *quelque part*, & qu'un être borné qu'on ſuppoſeroit n'être *nulle part* ſeroit un être qui n'exiſteroit pas, ce qui étant contradictoire, ſeroit ſuppoſer l'impoſſible.

Quand on dit *un être eſt où il eſt*, on a non ſeulement l'idée d'un être mais l'idée d'un être *placé* ou contenu. Or, tout être eſt en ſoi ce qu'il eſt, & il eſt ce qu'il eſt & n'eſt point autre en ſoi dans quelque lieu qu'il ſe trouve. Ainſi cet *où* marque l'Etre & ce qui le contient, ou la neceſſité d'être contenu, puiſque cet Etre n'a en ſoi qu'une exiſtence bornée. Ainſi quand on demande, *où eſt un Etre?* on peut repondre eu égard aux deux ſignifications de ce *où*, que cet Etre eſt *en ſoi*, & dans le lieu qui le contient, puiſque c'eſt un Etre borné: Car ſi c'étoit un Etre infini, on ne pourroit dire autre choſe ſi non qu'*il eſt en ſoi*, parce qu'il eſt contradictoire qu'il ſoit contenu. Ainſi on peut dire de Dieu qu'il *n'eſt nulle part* étant l'Etre infiniment exiſtant, l'Etre immenſe: Il n'y en a point de plus grand pour le contenir. Ainſi le *où* de Dieu n'eſt que ſon Immenſité, ſon être immenſe, ſa ſubſtance infinie, quand le *où* des Etres bornés ne peut ſignifier leur être qu'avec l'idée d'un lieu, ſoit determiné, ſoit indeterminé, dans lequel en ſuppoſant leurs exiſtences réelles ils ſont néceſſairement contenus.

Ici ou *là*, comme quand on dit *ce corps eſt là & non pas ioi*, ne ſont que des Pronoms qui marquent un *lieu*, un *eſpace*, un *endroit* pris par abſtraction de l'idée de l'eſpaco

(*a*) CCC—CCCII.

pace indefini à quoi se joint l'idée d'une distance quelconque qui n'est encore qu'une abstraction de l'espace indefini; *ici* marquant un lieu où on est, un lieu voisin, *là* marquant *un lieu plus éloigné.*

C'est ce qui fait que je dis que ce sont des *Pronoms*, & non pas des *Adverbes*, ainsi que le prétendent les Grammairiens. Mais on sait qu'ils jugent ordinairement d'un mot par son apparence grammaticale plûtôt que par sa veritable signification, ce qui seroit pourtant la bonne maniere d'en juger. C'est ainsi qu'ils mettent au rang des Adverbes, *hier* & *avant-hier*, qui ne sont pas moins de veritables Pronoms qu'*ici* & *là* substitué à *y là* qu'on disoit autrefois, *hier* & *avanthier* n'étant pas moins pris pour un des jours de la semaine, qu'*ici* & *là* pour un lieu ou un espace determiné dans l'espace indefini.

CCCIX.

En faisant ces réflexions je jette la vue sur mes morceaux de cire, & je m'apperçois que les surfaces que j'ai faites en les séparant sont beaucoup plus jaunes que les autres qui ont déja été maniées & exposées à l'air; j'y observe même qu'il y a sur toutes ces surfaces des veines de couleurs differentes. En voilà qui sont d'un jaune pale, celles-ci sont presque blanches, ces autres sont presque brunes. Parmi cette espece de jaune qui paroit la couleur principale j'y vois diverses nuances qui s'allient imperceptiblement, & je remarque de plus qu'en tournant differemment ces morceaux de cire ces couleurs s'affoiblissent ou changent & que quelques unes même disparoissent selon qu'ils sont exposés au jour.

C'est par mes yeux que je vois ces couleurs (*a*), ce ne sont pas mes yeux qui les voient; ils ne sont qu'un organe qu'un moyen par lequel je les vois, un *sensorium* par lequel je reçois le sentiment ou l'idée que j'ai de la couleur. Ils ne touchent pas cette cire, ainsi ce n'est pas immediatement par mes yeux

(*a*) N°. CLXXVIII—CLXXI—CLXXIII.

yeux que je la vois. Si même mes yeux la touchoient je ne la verrois pas, & si j'étois sans lumiere je ne la verrois pas non plus. Je sai que c'est de la cire. Si je ne le savois pas je ne pourrois par la vue seule en juger. Car tout autre corps qu'on auroit peint des mêmes couleurs me paroitroit de même & ne seroit cependant pas de la cire. Qu'est-ce donc que je vois? Des Couleurs. Qu'est-ce que c'est que des Couleurs? Ce ne sont pas des corps. Si c'étoit des corps, voir des couleurs, & voir des corps seroit la même chose. Si je voiois des corps en voyant des couleurs, je verrois comment ces corps sont faits: les voir sans voir comme ils sont faits ne seroit pas les voir. Or, je ne puis dire comment les petits corps dont l'union forme ce morceau de cire sont faits, quelle est leur figure, quelle est leur composition. *Voir* n'est donc autre chose (*a*) qu'*être affecté d'un sentiment ou d'une idée que je reçois par le moien de mes yeux & de la Lumiere à l'occasion de la disposition des parties dont un corps est composé.* Ainsi le Physique de la Couleur depend de la disposition des parties de la superficie d'un corps, de la reflexion des particules de Lumiere qui se fait conformément à la disposition des parties de ce corps, de l'effet que ces particules reflechies font sur mes yeux, & de la conformation de mes yeux mêmes. Ainsi la Couleur ne consiste que dans l'impression des particules de la Lumiere reflechie sur l'œil, & n'est point la proprieté d'un corps, mais un effet dont je reçois le sentiment à l'occasion des corps. La visibilité d'un corps suppose donc des parties sur lesquelles la lumiere puisse reflechir & par sa reflexion frapper l'œil dont le mouvement se communique jusqu'à moi *qui vois*, c'est-à-dire, qui reçois l'impression de ce mouvement d'où nait le sentiment que j'appelle *des Couleurs*: Reflexion de particules, impressions, mouvements, dont je puis ne pas connoitre les differences particulieres mais dont je sens les effets par les idées que je reçois de blanc, de

Voir.

(*a*) No. CLXXI.

de jaune, de verd, de rouge, de bleu, de noir.

Je dis, de blanc, de jaune, de verd, de rouge, de bleu, de noir, & non en general de *couleur* prise par abstraction de toutes les couleurs en particulier; parce que *la couleur* en general n'est point une idée à moins que je n'entende par ce terme la complication du Physique à l'occasion de quoi je reçois le sentiment des couleurs. De l'idée des diverses couleurs bleues, jaunes, rouges, vertes, je ne puis me former une idée generale de couleur qui les renferme toutes, ainsi que par abstraction de toute étendue particuliere je puis me former l'idée de l'étendue en general qui comprendra toutes les étendues particulieres. Ce n'est pas que je ne puisse par abstraction aux termes de *bleu*, *rouge*, *vert*, *jaune*, me servir du terme de *couleur*; mais ce n'est qu'une abstraction de terme à laquelle lorsque je veux avoir une idée je joins toujours celle d'une couleur particuliere ou de l'assemblage de plusieurs couleurs distinctes, parce qu'il n'y a point d'idée de *couleur en general*. Pourquoi cela? C'est sans doute parce que la Couleur, quelle qu'elle soit, n'est point une propriété essentielle à l'existence, que ce n'est que la *visibilité des corps*, c'est-à-dire, *un effet qui rend par le moien des yeux un corps sensible à un être capable de sentiment*; au lieu que l'étendue est une proprieté essentielle à l'être. Desorte que qui dit *étendu*, dit un *être étendu*, & que qui dit couleur ne dit point un être *coloré*. *Rouge*, *bleu*, *jaune* ne dit que le sentiment de divers mouvements de particules qui frappent les organes de la vue; & quand on dit un être *coloré*, c'est par *metonymie*, façon de parler figurée où on prend l'effet pour la cause ou la cause pour l'effet. Si cela est, la visibilité des corps ne differe pas de *la couleur*; couleur & *visibilité*, c'est la même chose. Ainsi les corps qui ne reflechissent pas la Lumiere ne doivent pas être visibles. C'est aussi, ce qui est. Nous ne voyons point le vuide, nous ne voyons point l'air, nous ne voions point le verre d'un paneau bien net lorsqu'il est entre nous & un air exterieur, nous ne voions pas de même l'eau pure mise dans un vase de verre ou de cristal

criſtal bien rincé lorſque ce vaſe eſt en repos & que nous ne regardons pas cette eau par ſa ſurface. La ſubſtance du vuide etant pénétrable les raions de la Lumiere la penetrent ſans qu'il ſe faſſe aucune reflexion. Les particules de l'air ſont trop en mouvement & trop petites pour que la Lumiere s'y reflechiſſe, ou ſi elle s'y reflechit elle ne fait rien de viſible que ce qu'on appelle un *raion de Lumiere*, c'eſt-à-dire, une ſuite de parties lumineuſes qui perce entre des parties ſur leſquelles elles ne reflechiſſent point & qu'on appelle *ombres*. Paſſant en droite ligne par les pores du verre la Lumiere ne vient point par reflection frapper l'œil de celui qui eſt oppoſé au coté d'où elle vient, nous ne voions le verre que lorſque quelques raions de lumiere viennent s'y reflechir du coté où nous ſommes, parce qu'alors les parties qui ne traverſent pas les pores du verre frappant ſur les parties ſolides du verre ſont renvoiées vers nos yeux. Quoique les Raions ou particules de Lumiere ſouffrent en paſſant au travers de l'eau qui eſt dans une vaſe de criſtal ce qu'on appelle *Refraction*, c'eſt-à-dire, qu'ils ſont détournés un peu de la ligne droite qu'ils décriroient, comme cette refraction n'agit point ſur mon œil elle eſt pour moi comme ſi elle n'étoit pas; & l'eau reſte inviſible. Ainſi les ſemilles ſeules ſont inviſibles, étant trop petites & trop mobiles pour reflechir les particules dont les mouvemens ſur nos yeux ſont les couleurs. Elles ne ſont viſibles que lorſqu'elles ſont en corps, ſi on peut dire qu'on voit une choſe quand on ne la voit pas ſeparément d'une autre.

Une experience continuelle prouve ce que je viens de remarquer. On n'a qu'à jetter les yeux ſur un miroir pour y voir toutes les couleurs qui ſe voient dans la chambre.

Si on regarde un objet par un verre taillé à facettes, on voit autant d'objets parfaitement ſemblables qu'il y a de facettes à ce verre. Cet objet qui n'eſt qu'un & qui ſe voit ſi diſtinctement multiplié, c'eſt-à-dire, qui eſt viſible en tant d'endroits où il n'eſt pas, ne peut-être ainſi viſible que par la Reflexion ou la Refraction de la Lumiere, de

même

même que les figures & les couleurs qui se voient dans un miroir.

Si deux liqueurs claires, ou même blanches, étant mêlées font un tout opaque & noir, il est certain que leurs parties confondues par ce mélange ne doivent plus reflechir la lumiere de la même maniere, qu'elles faisoient separément, & que c'est de cette difference de reflection que leur union les fait paroitre noires de blanches qu'on les voyoit auparavant. Que l'on considere au Soleil & en divers sens des fourrures qui ne paroissent que brunes à un jour mediocre, ou à un certain éloignement, on ne sera pas moins surpris de la beauté & de la varieté des couleurs qui y brillent que de leurs changemens à chaque differente exposition ou point de vue; ce qu'on remarque de même sur les plumes de la gorge des pigeons, & sur celles de plusieurs autres oiseaux, particulierement sur celles des oiseaux aquatiques.

Je conclus donc, que ce qu'on appelle *Couleur* n'est en soi que *la reflexion de particules quelconques*; & que ce qu'on appelle *rouge, verd, jaune, blanc*, n'est que *le sentiment de l'effet de* ces particules *reflechies sur l'œil conformément à la disposition de ces parties & de celles du corps d'où elles sont reflechies*. Mais qu'est-ce que c'est que *la Lumiere*? Est-ce la propriété d'un corps *lumineux*? J'avoue que plus j'y pense moins je puis concevoir la Lumiere comme une propriété. Je ne puis la concevoir que comme un effet. Je n'entends pas mieux un corps *lumineux* qu'un corps *coloré*; à moins que je ne le dise figurément, ainsi que je l'ai remarqué au sujet du *corps coloré*, en prenant l'effet pour la cause, ou à moins que je n'entende par *corps lumineux* un corps *à l'occasion duquel je vois des objets*, c'est-à-dire, *des couleurs*, ce qui peut dans le même sens se dire du corps coloré, car c'est aussi à l'occasion du corps coloré que je vois des couleurs. Ainsi ce corps lumineux & le corps coloré ne differeront en rien, si ce n'est que celui-ci reflechira par la grandeur de sa masse & la solidité de ses parties, & que l'autre par sa solidité & sa petitesse sera reflechi.

Couleur.

Qu'est-

Qu'eſt-ce que c'eſt donc que *la Lumiere?* C'eſt *ce qui rend viſibles les êtres materiels.* Comment les rend-elle viſibles? En ſe reflechiſſant de ces corps vers les yeux, ainſi qu'on l'a déja remarqué. De ceci & de ce que je vois des objets extremement petits, je puis conclure, que la Lumiere conſiſte donc dans un mouvement des corps preſqu'infiniment petits & ſolides qui par la maniere dont ils frappent mes yeux me font voir, c'eſt-à-dire, font que je ſuis affecté d'un ſentiment de diſtance, de figure, & de couleur, car *voir* n'eſt rien autre choſe.

Ainſi la Lumiere ne conſiſte que dans des mouvemens de particules que je ne vois pas, mais qui font que je vois lorſqu'elles ſont reflechies d'un corps juſques ſur les organes de ma vue avec aſſez de force pour mouvoir ces organes. Ainſi la lumiere du Soleil, celle du feu, celle des vers luiſans, celle des bois ou des poiſſons pourris, celle des diverſes eſpeces de phosphores, celle que je vois lorſque je me preſſe le coin de l'œil ou que j'y reçois un coup violent, ne ſont que diverſes couleurs que j'appelle *lumieres*, & qu'on diſtingue fort bien les unes d'avec les autres; c'eſt-à-dire, ne ſont que le ſentiment de l'effet des divers mouvemens de petites particules de matiere ſur mes yeux. Ainſi, il n'y a point de *corps lumineux* à moins qu'on n'entende par là un corps par le mouvement duquel je reçois le ſentiment qu'on appelle le ſentiment ou l'idée de la couleur qu'on nomme communément *Lumiere.* Ainſi la Lumiere n'eſt qu'une eſpece de couleur. C'eſt-à-dire, un ſentiment de couleur different d'un autre ſentiment de couleur: Ce qui étoit à demontrer.

Cependant, comme l'uſage a établi qu'on diſe un *corps lumineux*, des *globules de lumiere*, un *corps coloré*, la *couleur des corps*; & que l'imagination, en conſequence du faux jugement qui me fait ſouvent confondre les effets avec les cauſes ou leur attribuer ce qu'elles n'ont point, fait conſiderer les couleurs comme des choſes ſubſtancielles, comme des corps & non pas ſimplement comme des manieres de les appercevoir, c'eſt-à-dire, de ſimples ſentimens qui me les indiquent; qu'ainſi on dit qu'on *voit les*

corps,

corps, les *objets*, que *cette fleur est rouge*, que *ce lis est blanc*: Je parlerai de même, sans oublier pourtant que ce n'est que par abstraction & par cette Figure ou Trope que les Grammairiens appellent *Metony-mie*. Ainsi je dirai avec les Poetes que leurs Belles ont le Teint plus blanc que les lys, les levres plus vermeilles que des roses fraichement *écloses*; comme si le Blanc & le Rouge du teint & des levres, des lys & des roses étoient des propriétés de la matiere & non un effet de la maniere dont les levres, le tint, les roses & les lys sont formés. Je nommerai les Drogues que les peintres emploient, du nom de la Couleur, c'est-à-dire, du nom de l'effet auquel elles contribuent par la reflexion de particules quelconques sur les yeux. Ainsi je dirai, du *noir de fumée*, du *jaune de Naples*, du *bleu de Prusse*, de même qu'on dit *du blanc d'œuf*; & avec les Teinturiers je dirai encore, une *cuve de bleu*, de *jaune*, de *rouge*. Je pourrai même dire, pour me servir d'une façon de parler usitée, que *la lumiere fait qu'on distingue les objets*; mais je le dirai sans oublier que toutes ces expressions sont figurées, que la Lumiere n'est qu'une couleur plus ou moins vive, c'est-à-dire, des particules plus ou moins vivement & diversement reflechies, par comparaison avec d'autres couleurs, & que cette façon de parler *la Lumiere fait qu'on distingue les objets* ne signifie point quelquechose qui fait qu'on distingue les couleurs par lesquelles on juge qu'un objet existe avec telle figure & à telle distance determinées ou indecises, mais simplement, que *la Couleur fait qu'on distingue les objets*. Un *corps lumineux* sera un corps qui par son mouvement met en mouvement des particules propres à frapper mes yeux pour me faire voir; un *corps* coloré sera un corps qui réflechit ces mêmes particules; & *la Lumiere* ou des *particules de Lumiere* ne seront que ces particules mêmes. Le Jour ne signifie donc Astronomiquement parlant que le retour du Soleil sur l'Horison, comme *la Nuit* en signifie l'absence; & lorsque figurément parlant on dit *Jour* pour *Lumiere*, comme quand on dit à quelqu'un qui considere une chose qu'il ne voit pas bien, *approchez-vous du jour*, approchez-vous de *la Lumiere*, c'est une expression

pression abregée pour lui dire *mettez-vous en situation où vous puissiez mieux recevoir l'impression du mouvement des particules reflechies d'où nait le sentiment des couleurs qui font mieux distinguer un objet.* Ainsi *la Lumiere du jour*, *la clarté* ne sont que le sentiment des couleurs en general que la reflexion des particules de matiere excite en nous par l'impression qu'elles font sur nos yeux à l'occasion des divers objets qui nous environnent, & *voir clair* n'est autre chose que le sentiment vague & general de cette impression; & quand on dit que les *tenebres* ou l'*obscurité* sont *la privation de la Lumiere* c'est dire que nos yeux sont privés de l'impression d'un mouvement assez vif pour nous faire sentir, c'est-à-dire, donner le sentiment ou la sensation des couleurs. Car en conséquence de tout ce qui vient d'être observé, le Physique des *tenebres* ou de l'*obscurité* consiste dans la cessation ou foiblesse du mouvement des particules de matiere propres à être reflechiés sur nos yeux, & la matiere en soi n'est ni *tenebres* ni *lumiere*: Ce ne sont que des manieres d'ètre par rapport à elle-même & par rapport à nous.

Avant que de quitter ce sujet reflechissons un peu sur une Experience qui se fait tous les jours. Lucrece a fort bien remarqué qu'une petite chose pouvoit être prise pour exemple, & servir à l'instruction des plus grandes:

Duntaxat rerum magnarum parva potest res
Exemplare dare & vestigia notitiaї.
De Rer. Nat. lib. 2.

Je suis dans une nuit profonde, je veux avoir de la lumiere, je prends à tatons ce qu'on appelle un briquet, je le bats, & par le froissement violent du morceau de fer & de la pierre de petits corps éclatent; je les vois lumineux, mais à peine ai-je le tems de les voir qu'ils disparoissent, & je reste toujours dans l'obscurité. Je recommence à battre jusqu'à ce qu'il arrive enfin qu'un de ces petits corps qu'on nomme étincelles tombe sur un morceau de toile fine qui a été brulée, & cette toile devient

non seulement lumineuse, c'est-à-dire, visible comme l'étincelle, mais encore brulante, desorte que mettant dessus un peu de souffre dont est enduit le bout d'un petit morceau de bois très-sec, le souffre s'enflamme, communique le feu & la lumiere au petit morceau de bois, avec lequel je le communique ensuite à la mèche d'une bougie, & alors je vois tout ce qu'il y a dans ma chambre où je ne voyois rien auparavant.

1°. Comment vois-je ces petites étincelles? Je ne les vois pas immediatement par elles-mêmes, mes yeux en sont à plus d'un pié de distance & on pouvoit même les voir à quelques toises d'éloignement. Dirai-je que je les vois parce qu'elles sont d'un rouge vif ou même d'un blanc éclatant au milieu des tenebres? Mais ce n'est rien dire si non que je les vois dans un grand mouvement. Car l'éclat ne peut-être que la perception d'un mouvement subit, & le brillant d'une couleur ne peut être que le mouvement plus ou moins vif qui cause le sentiment de cette couleur en comparaison d'un mouvement plus ou moins foible qui cause le sentiment d'une autre couleur : C'est ainsi que la Lumiere d'une bougie très-brillante dans une nuit obscure est pâle & presqu'invisible à la Lumiere du Soleil. Quoiqu'il en soit, je ne vois point cette étincelle par elle-même je ne puis la voir que par le moien de particules quelconques repandues dans l'espace ou vuide médiaire entre mon œil & cette étincelle. Je le prouve. Avant cette étincelle je ne voiois rien. Si donc mon œil étoit resté dans le même état où il étoit avant cette étincelle, je ne verrois rien encore. Il est donc arrivé du changement à mon œil puisque je vois cette étincelle que je ne voiois pas auparavant, & que je ne verrois pas même à present si j'avois les yeux fermés. Il ne peut arriver de changement à mon œil que par un acte de ma volonté, ou par l'alteration des humeurs ou des parties dont il est formé, ou par l'impression de quelque corps étranger. Ma volonté peut bien le mouvoir, mais non pas lui faire voir une étincelle qui mette le feu à de la mèche. Ce n'est point une alteration des humeurs ou des parties de mon

œil,

œil, puiſque ſi mes paupieres étoient fermés je ne verrois point cette étincelle. Ce ne peut donc être que l'impreſſion, c'eſt-à-dire, le choc du mouvement de quelque corps ſur mon œil. Ce n'eſt point le choc immediat de l'étincelle même, puiſqu'elle en eſt très-éloignée. Ce ne peut donc être que le choc de cette étincelle ſur quelques particules qu'elle met en mouvement, & qui ſe communique juſqu'à mon œil en le communiquant ſubitement à d'autres particules intermediaires: ce que je conçois très-facilement dès que je conçois entre mon œil & cette étincelle une ſuite de petits corps infiniment petits & ſolides repandus dans un vuide qui ne retarde leur mouvement par aucune reſiſtence, & où ils ne ſont peut-être ſeparés les uns des autres que par des eſpaces infiniment petits. Or ces petits corps infiniment petits & ſolides & ces eſpaces infiniment petits ſont aiſés à concevoir & ſont confirmés par l'experience.

Il eſt demontré ainſi qu'on l'a vu, que ſans pores il n'y auroit point de configuration de parties, par conſéquent nulle difference interieure entre les corps, de même que ſans l'eſpace il n'y auroit point de mouvement. Le Microſcope decouvre des animaux beaucoup plus petits que le ciron que les Grecs à cauſe de ſa petiteſſe ont appellé *ἀκαρὶ* comme qui diroit *ſans parties*. Mais la Raiſon, qui eſt le meilleur Microſcope dont on puiſſe ſe ſervir, voit que le ciron & des animaux beaucoup plus petits ne peuvent ſe mouvoir, ſe nourrir, ſe perpetuer, ſans les organes neceſſaires au mouvement, à la nutrition, & à la propagation de l'animal, ce qui ſuppoſe non ſeulement differens organes mais encore differentes configurations de corpuſcules pour former la difference de ces organes, par conſequent des interſtices, des vuides, non ſeulement entre ces organes mais entre les corpuſcules dont ils ſont formés, d'où il eſt aiſé de conclure, que la petiteſſe de la matiere & des interſtices du vuide va preſque juſqu'à l'infini. Si après cela on fait attention aux Experiences de *Leuwenhoek* qui regardant avec un Microſcope au travers des facettes de la Cornée de l'œil d'une Mouche une bougie allumée

en voyoit une multiiude dont le mouvement de la flame se faisoit appercevoir, ou qui voyoit une tour haute de 299. piéds & eloignée d'environ 150 pas comme de petites pointes d'eguilles renversées; que de plus on se souvienne que l'experience a fait trouver à HOMBERG de l'Academie Royale des Sciences, que les particules de la Lumiere penetroient le mercure jusqu'à en augmenter le poids & le rendre un metal solide; on concevra sans peine la communication subite de la Lumiere au travers de l'espace. On sera moins surpris de la reflexion distincte de tous les objets d'une chambre sur les points de la surface d'un miroir, & on jugera que le feu ou les particules qu'on nomme Ignées ne sont que des particules de matiere mises dans un mouvement si violent qu'elle écartent les pores des corps contre lesquels elles sont poussées, qu'elles en desunissent les parties solides, qu'elles en enlevent des particules qui deviennent d'autres parties Ignées par le mouvement qui leur a été communiqué; mais que ces particules Ignées sont trop grosses pour être des particules de lumiere, qu'elles ne sont point visibles par elles-mêmes mais par le choc dont-elles frappent dans leur mouvement les petits corps donc l'impulsion ou la reflexion fait la Lumiere, c'est-à-dire, le sentiment de la couleur.

Si les particules de la Lumiere sont toutes semblables & que la seule maniere dont elle sont reflechies ou refractées fasse la difference des couleurs; ou si elles sont de figures diverses & que de la difference de reflexion & d'impression qui suit de la diversité de leurs figures naisse la difference des couleurs: Si telle figure par exemple, est necessaire à la reflexion qui cause le sentiment du bleu, telle autre au sentiment du Rouge: S'il y a des couleurs primitives que les Teinturiers appellent *maitresses*, dont toutes les autres derivent ou sont composées: Si ces Couleurs primitives sont en effet comme le disent les Teinturiers, le Bleu, le Rouge, le Jaune, le Fauve, & le Noir; ou s'il n'y en a que trois, savoir le Bleu, le Rouge & le Jaune, ainsi que le prétend M. le Pere CASTEL: Si les nuan-

nuances de certaines couleurs, des noirs par exemple, vient du melange de particules differentes, ou ſeulement du plus ou du moins de particules de même eſpece reflechies: Si les experiences que le Chevalier NEWTON a fait ſur les couleurs par le moyen du Priſme ſont moins exactes que celles de M. Le P. CASTEL qui en a trouvé douze, ſavoir Cramoiſi, Rouge, Orange, Fauve, Jaune, Olive, Verd, Celadon, Bleu, Violant, Agathe, Violêt, lorſque NEWTON n'en a trouvé que ſept, Rouge, Orangé, Jaune, Verd, Bleu, Indigo, Violet: Si les conſequences qu'on peut tirer de la diviſion des Couleurs par le Priſme ſont appliquables à d'autes qu'à ces Couleurs Priſmales: Si le Soleil eſt un globe de feu, ou de particules de lumiere qui ſe repandent de tous cotés dans un l'eſpace immenſe où cet aſtre eſt en mouvement, & dont il repare la perte par les vapeurs dont il ſe nourlt; en cela ſemblable aux Dieux des Payens au nombre desquels Dieux il a été placé: S'il eſt ſimplement un globe de feu qui n'a beſoin d'aucune nourriture pour s'entretenir, ainſi que l'a cru DESCARTES: S'il n'eſt qu'un globe de fer ardent, ainſi que le diſoit ANAXAGORAS: Ou, ſi ces rayons qu'on pretend qu'il darde juſqu'à nous ne ſeroient point plutot des particules repandues dans l'eſpace & miſes dans le mouvement propre à cauſer la lumiere par la preſſion ou le mouvement ſeul du Soleil, ſans qu'il fut beſoin que le Soleil fut un globe de feu ou de particules de lumiere qui s'en détachaſſent pour venir juſqu'à nous? Ce ſont des choſes dignes d'une Recherche qui ne ſeroit pas ſans quelqu'utilité & qui ſeroit très-agreable, de même que celle de toutes les merveilles de l'Optique, la Perſpective, la Dioptrique & Catoptrique dont on tire tant d'utilité. Mais ce n'eſt pas le tems de faire ces recherches; il faut auparavant ſavoir plus que je ne ſai, & ne pas raiſonner ſur les effets que la matiere peut produire ou occaſioner, avant que d'avoir connu la nature de la Matiere & des Corps en general, ce qui fait preſentemant l'objet de ma Recherche.

Cependant ce que je viens de remarquer au ſujet

des Couleurs, me dispense je crois d'entrer dans un pareil examen à l'égard des *Sons*, des *Odeurs* & des *Saveurs*; & je conclus sans hesiter que ces choses n'étant comme les couleurs que des sensations ou sentimens par lesquels on est averti de l'existence des corps ou des effets qui en resultent comme causes occasionelles ou concourantes relativement à nous, le corps sonore n'est ainsi que le coloré qu'un corps qui reflechit des particules de matiere dont les organes de l'ouie sont frappés, ainsi que le coloré reflechit des particules de matiere qui frappent l'organe de la Vue. Les Odeurs sont de même des particules de matiere que se reflechissent ou qui s'exhalent du corps qu'on appelle odorant vers l'organe de l'Odorat, c'est-à-dire, vers l'organe où un mouvement causé par ces particules produit le sentiment qu'on nomme de l'Odeur: sans pour cela que ce qu'on appelle *Son* soit dans le corps sonore; ni que ce qu'on appelle *Odeur* soit dans le corps odorant; ni qu'ainsi le Son & l'Odeur soient des proprietés de la Matiere, non plus que la Saveur, que n'est, comme les autres sensations, qu'un sentiment occasioné par l'impression des particules quelconques de matiere sur les nerfs de la langue. Ne seroit-on pas aussi bien fondé à mettre au rang de ces sensations, les Desirs, le Plaisir, le Degout & tels autres sentimens que je reçois à l'occasion des corps, dire que les Desirs, le Plaisir, le Degout ne sont point des proprietés de la Matiere, comme le sentiment qu'on appelle de la Chaleur ou de la Brulure n'est non plus dans le Feu que la Douleur dans l'épée qui blesse, et qu'ainsi rien de materiel n'est en soi ni beau, ni delicieux, ni dégoutant, ni sale, que ce ne sont que des sentimens relatifs: & que tous les sentimens qui nous viennent ainsi à l'occasion des corps ne sont que des manieres de les connoitre, les rapports & les effets qui en resultent & même de les bien connoitre, si on ne se presse point de juger, si on examine bien les rapports, si on compare les effets, si on fait attention que des effets differens supposent une difference dans les causes ou dans la combinaison de leurs concours, si par la connoissance de l'effet on

cher-

cherche à s'assurer de ce que doit-être une cause capable de le produire, enfin, si au lieu de faire des Hypotheses qui ne sont que de vrais Romans Physiques, dont on s'entête pourtant, & qui par là nous voilent la Verité, on fait dire, *Je n'en sai rien*, quand on ne voit que confusément, & n'admettre pour vrai en Physique que des raisonnemens que l'experience confirme & qu'elle confirmera toujours s'ils sont fondés sur des principes de Metaphysique ou d'Ontologie dont le contraire implique contradiction?

Cette maniere de connoitre les corps est d'ailleurs d'autant plus admirable & plus avantageuse que non seulement elle nous porte par le plaisir aux choses qui peuvent nous être utiles & qu'elle nous eloigne par la douleur de celles qui peuvent nous être nuisibles; mais de plus c'est qu'aux plaisirs des Connoissances Speculatives elle joint les plaisirs qu'on nomme les plaisirs des sens; & de combien de sortes n'y en a-t-il pas quand la Raison d'accord avec le sentiment regle le veritable usage de ces plaisirs? De quelles emotions agréables l'ame ne se sent-elle pas agitée par les accords touchans des differences & des repetitions des sons? Quels ravissemens ne causent pas les beautés de la Reflexion de la Lumiere dans la varieté des couleurs de l'Aurore, des Crespuscules, de l'Iris, dans les Fleurs d'un beau parterre? FLORE dit elle-même:

Sæpe ego digestos volui numerare colores,
Nec potui, numero copia major erat.
OVID. Fast. L. V.

„ J'ai souvent voulu avoir le nombre des Cou„ leurs; je ne l'ai pu; leur abondante varieté étoit „ audessus du nombre ". Je dois même remarquer, que chaque Sens concourt à confirmer l'indication par laquelle un autre fait sentir un objet. Si la Vue n'apperçoit que les filamens, les couches grossieres des corpuscules dont les corps sont formés, le Gout, l'Odorat servent à découvrir les corpuscules invisibles qui forment ces couches grossieres, & la Raison combinant les rapports des Sens avec les pro-

prietés des figures que ces corſpuſcules peuvent avoir, devine & peut-être voit ce que ſont ces corpuſcules inviſibles aux yeux. Car tels effets étant donnés on peut juger que telle figure de corps eſt plus propre qu'une autre à les produire, & ſi on voit evidemment que telle figure, telle combinaiſon de figures, ſont plus propres que d'autres à la compoſition d'un corps d'où reſulte tels ou tels effets, on peut aſſurer que la configuration de ſes parties, des parties qui le ſont tel corps, eſt neceſſairement telle; tels & tels effets ſuppoſant telles & telles cauſes. Et la nature des corps n'étant pas differente de la nature des parties qui les compoſent, un corps tel ſuppoſe donc neceſſairement telles parties pour être tel. Si cependant on ne peut avoir à cet égard, comme preſqu'à l'égard de toute choſe, une connoiſſance parfaitement complette, il eſt néamoins ſûr qu'on peut en acquerir une aſſez diſtinctive pour avoir de chaque corps une idée vraie malgré ſon imperfection.

CCCX.

JE pourrois faire un eſſai de ce que je viens de remarque ſur la diſtinction des corps en comparant ce morceau de cire avec ce morceau de plomb, ou avec ce morceau d'éponge. Les deux premiers me paroiſſent avoir beaucoup de rapport enſemble & le dernier point du tout. Mais ce ſeroit me jetter dans une longue diſcuſſion, & je n'ai fait attention qu'aux ſenſations de la Vue, de l'Ouie, de l'Odorat & du Gout ſans avoir penſé à celle du Tact ou du Toucher. Ne ſeroit-il pas cependant le principal de ce qu'on appelle les *Cinq Sens*, & même le ſeul, par les propres Obſervations que j'ai faites au ſujet des autres? En effet, ſi on n'étoit pas touché aux Yeux par des particules ſoit directes ſoit reflechies; ſi rien ne frappoit les Oreilles, après avoir frappé quelque corps; ſi aucune particule ne venoit d'un corps ebranler les nerfs de l'interieur du Nez ou du Palais, on ne verroit, on n'entendroit, on ne ſentiroit, on ne gouteroit rien, c'eſt-à-dire, qu'on n'auroit par aucune ſenſation de

Cou-

Couleur, de Son, d'Odeur, de Saveur, l'indication de l'exiſtence d'aucun Corps. Or je ne puis ſentir aucun corps ſi je ne ſuis touché ou ſi je ne touche quelque corps; & ſentir un corps & le toucher eſt donc la même choſe. Deſorte que *moi qui ſens* ne ſentirois point l'exiſtence d'un corps ſi je ne le touchois ou immediatement par moi-même ou mediatement par quelqu'autre; & plus j'en ſuis touché plus je ſens l'indication par laquelle il ſe fait connoitre, c'eſt-à-dire, plus la ſenſation dont il eſt une des cauſes eſt vive. Quoique la Bouche ne ſoit pas faite pour entendre, on entend mieux les ſons quand on a la Bouche ouverte, de même on en ſent mieux les odeurs: & la ſaveur de ce qu'on mange ſe fait beaucoup mieux ſentir quand on n'a pas le Nez bouché. Je puis non ſeulement être ébloui & ſentir mes yeux déchirés par la trop grande reflexion de la Lumiere, ce qui prouve bien que ce ſont de petits corps très-ſolides & dans un grand mouvement, mais de plus c'eſt que ſi tout mon corps y eſt expoſé je ſens de la chaleur, ce qui prouve la même choſe, la chaleur n'étant que la ſenſation du mouvement cauſé ſur ſur nous par l'agitation violente de particules de matiere quelconques, La difference qu'il y aura donc du Toucher aux autres Sens c'eſt qu'en prenant mon corps pour le *ſenſorium* immediat par lequel je ſens l'exiſtence ou les effets des autres corps, je n'ai beſoin que du ſeul Toucher, de ce ſeul *ſenſorium*, pour en connoitre l'exiſtence, & par conſéquent les proprietés eſſentielles à la matiere dont ils ſont compoſés; aulieu que par les autres ſens j'ai beſoin de quelqu'autre choſe que je puis regarder comme un ſecond *ſenſorium*, quelque choſe qui ſoit à mes yeux par exemple, ce qu'eſt un bâton à la main d'une aveugle, ainſi que je l'ai déja dit. Deſorte que voir & entendre c'eſt ſentir ou toucher par un premier & ſecond *ſenſorium*, c'eſt-à-dire, l'œil, avec l'eſpace & les particules intermediaires qui viennent le frapper du corps qu'on appelle à cauſe de cela coloré, & de ceux que pour la même raiſon on appelle ſonores ou odorans. A l'égard du Gout, il y a deux choſes à remarquer. L'une, le contact immediat

des corps soit solides ou liquides avec les organes du Gout, ce qui est alors le sens du Toucher proprement dit, par lequel on distingue non seulement la Dureté, la Mollesse ou Tendreté & la Fluidité des corps, en un mot leur consistance; mais par lequel ou peut encore à l'aide du broyement, & par le moyen de l'air & de la liqueur que repandent les glandes salivaires, ce qui fait le sentiment de la Saveur, juger de la configuration des parties qui composent les solides & les liquides. Desorte que le Gout proprement dit suppose encore deux *sensorium*, le palais, l'air & les liqueurs dont la bouche est humectée, Tous ces Sens peuvent donc se rapporter à celui du Toucher. C'est le vrai *sensorium* immediat par lequel je sens. Les quatre autres ont des parties qui sont particulierement organisées pour eux; tout le corps animé est l'organe du Toucher. Aussi *Sentir* & *Toucher* se prennent communément l'un pour l'autre; & pour dire que la partie d'un corps est morte, on dit qu'il n'y a plus de sentiment, ainsi qu'on le dit du corps entier lorsque l'organisation necessaire aux mouvemens qui font ce qu'on appelle la Vie, est detruite.

Voyons ce que je connois des corps par le Toucher proprement dit, c'est-à-dire, par le Toucher immediat.

1°. En touchant ce morceau de cire & parcourant sa superficie je sens où elle est unie & où elle est raboteuse, c'est-à-dire, où il y a quelques particules de matiere qui s'elevent audessus de quelques autres. Je sens de même quoique peu exactement son étendue, mais assez pour juger si elle est petite ou grande, à peu près comme j'en jugerois par le moyen de mes yeux, car ils manquent aussi à cette exactitude.

2°. Je sens de même son épaisseur, & en le parcourant de tous côtés je connois quelle est sa figure, & je puis dire ainsi que je touche réellement la figure triangulaire de ce morceau de cire.

3°. En appuyant sur ce morceau de cire je sens qu'il est dur & sec, je sens aussi qu'il est froid, mais à force de le manier je trouve qu'il devient mou, graisseux & chaud, qu'en le petrissant je lui ferai pren-

prendre la figure qu'il me plaira. Il se plie, il se prête à toutes les pressions de mes doits, ce qu'il n'auroit pas fait auparavant: j'aurois pu le casser, mais non pas le plier.

4o. En le maniant ainsi je sens qu'il a du poids, il faut à mes doits une sorte de force pour le soutenir, sans quoi il tomberoit sur ma table.

Je me demande au sujet du premier & second article, quest-ce que c'est que de toucher l'etendue & la figure d'un corps? Comme l'etendue & la figure d'un corps ne sont point differentes du corps même & que je ne touche que par sa superficie, il est evident que toucher l'etendue & la figure d'un corps c'est toucher ses parties terminantes & sentir par le tact la disposition où elles se trouvent sans en sentir la quantité interieure. Ce corps pourroit être creux je n'en sentirois pas moins la même etendue & la même figure, ni s'il est uni ou raboteux. L'etendue d'un corps & sa figure ne consiste donc que dans l'union & dans l'arrangement des parties au de là desquelles il n'est plus, c'est-à-dire, de ses parties terminantes; & cette union ou cet arrangement qui sont inseparables, je veux dire qui se supposent necessairement & relativement, ne sont autre chose que des particules de matiere, ou pour remonter jusqu'aux principes que des semilles unies & arrangées d'une telle ou d'une telle maniere, dans laquelle elles persevereront toujours s'il ne leur arrive aucun changement.

Je me demande ensuite ce que c'est que sa Dureté, & je trouve d'abord que le sentiment que j'en ai ne peut venir que de la resistance que font ses parties contre l'effort de mes doits, & que cette Cire ne seroit pas un corps dur pour des doits qui auroient beaucoup plus de force que les miens, ayant éprouvé qu'un petit morceau me faisoit moins de resistance qu'un plus considerable. Mais d'ailleurs je dis que par la certitude que j'ai que toute matiere quelconque & par conséquent que tout corps est composé de semilles, cette dureté dont j'ai le sentiment ne peut venir que de l'union de ces semilles, qui sont impénétrables, & comme la raison & l'experience m'apprennent que chaqu'une d'elles

eſt infiniment petite & mobile, mais qu'elle ne ſeroit pas mobile ſi elle ne pourroit changer de place, je juge que puiſque la ſuperficie de ce corps que je touche me reſiſte, il faut que les parties que je touche perſeverent dans leur ſituation, dans le lieu où elles ſont, malgré l'effort que je fais pour les en chaſſer, & qu'ainſi il faut qu'elles en ſoient empechées par une force ſuperieure à la mienne laquelle force ne pouvant venir de l'etendue pénétrable, c'eſt-à-dire, de l'eſpace ou du vuide, par cela méme que la nature du vuide eſt d'étre infiniment pénétrable, cette force ne peut donc venir que de l'impenetrabilite ou ſolidité d'autres parties de matiere qui ſont immediatement unies à celles que je touche & qui par cette union excluant tout eſpace entre elles les ſoutiennent & les empechent de ceder ou de changer de place puiſqu'il n'y en a point où elles puiſſent ſe retirer. Si cependant une force ſuperieure à la mienne n'y trouvoit pas tant de reſiſtance, il faudroit donc conclure que quoique les parties interieures de ce morceau de Cire ſoient immediatement unies à celles de ces ſurfaces elles ne le ſont pas tellement qu'il n'y ait entre elles quelques pores ou une preſſion plus forte les pourroit obliger de ſe retirer, & de communiquer le mouvement de cette preſſion aux parties voiſines deſorte que s'etendant depuis les parties interieures jusqu'à celles des ſuperficies, ce mouvement changeroit la figure ou diſpoſition de ces dernieres qui ne trouveroient point dans l'eſpace qui les environnent de force qui empechat le changement de cette diſpoſition.

En ſuppoſant donc un morceau de matiere qui fut ſans pores, mais ſeulement un compoſé de ſemilles parfaitement unies, ce morceau ſeroit ſi dur qu'il ſeroit impenetrable à la plus violente preſſion. Etant ſans pores nulle partie ne pourroit être comprimée ſur un autre & par conſéquent ne pourroit recevoir ni comuniquer de mouvement. Et ſi on conçoit qu'un tel morceau put changer de figure ce ne pourroit être que par un frottement qui detacheroit des ſemilles terminantes en les faiſant gliſſer de coté ou que par un coup ſec & droit dont une

une partie de ce morceau feroit frappée & qui le feroit gliffer fur celle qui refteroit fans être frappée, la feparation qui fe feroit ainfi fe conçoit d'autant plus facilement que ce morceau n'étant compofé que de couches de femilles fans aucune configuration qui les entrelaçât les unes avec les autres, nulle particule ne s'oppoferoit au mouvement de celle qui feroit chaffée par deffus, de forte que la force du coup n'ayant aucun frottement à furmonter il fuffiroit qu'elle fut un peu fuperieure au poids de la partie frappée. C'eft ce qui s'éprouve en effet à l'égard du Diamant, le corps le plus dur de tous ceux qui nous font connus, & qui cependant n'eft pas fans pores puisqu'il y a des diamans de couleurs diverfes & que parmi les blancs même il s'en trouve dont l'eau eft plus ou moins belle. Le Lapidaire examine le fil des couches de matiere dont le Diamant eft formé & par un feul coup les fepare.

Ainfi la Dureté des corps ne vient que de l'union & par conféquent du repos des femilles plus ou moins unies l'une à l'autre felon que cette union eft neçeffaire pour la configuration des Corpufcules qui en font compofés. C'eft ce qui en fait auffi la refiftance qui ne differe de la dureté que parce que la refiftance fuppofe l'effort d'un autre corps fur le corps dur, & qu'ainfi la refiftance eft l'effet ou le fentiment qui refulte de la preffion d'un corps dur dont la dureté eft en foi la veritable caufe de la refiftance.

CCCXI.

Remarque.

SI les parties dont la matiere eft compofée n'étoient pas impenetrables, c'eft-à-dire, infiniment folides, nul corps ne feroit de refiftance & par conféquent n'auroit de dureté: La dureté vient donc de la folidite des parties principes, c'eft-à-dire, des femilles. Si d'un autre coté tous les corps n'etoient compofés que de femilles ils feroient egalement durs; leur compofition étant la même leur dureté feroit la même.

S'il

S'il y a des corps plus durs les uns que les autres ils ne sont pas composés de parties egalement solides, ils sont donc plus poreux les uns que les autres non seulement poreux dans l'union des corspuscules qui les font tels ou tels corps mais poreux dans l'arrangement des semilles mêmes dont ces corspuscules sont formés.

Si d'ailleurs ces pores n'étoient pas un vuide infiniment penetrable, c'est-à-dire, prêt à ceder à la plus petite pression possibles, les particules dont les corps sont composés ne pouvant être mises en mouvement ne pourroient être desunies & par conséquent feroient les corps d'une égale dureté. Le plus ou le moins de dureté d'un corps vient donc du plus ou du moins de parties solides dont il est composé; & par conséquent son plus ou moins de resistance vient du plus ou moins de pores qui entrent dans la composition de ses corpuscules & du plus ou moins de force necessaire pour desunir ces corpuscules.

D'où il suit, qu'il y a *Dureté absolue* & *Dureté relative*. *L'absolue* consiste dans l'union des parties solides, plus ou moins grande selon que ces parties sont plus ou moins parfaitement unies, mais toujours dureté quelle qu'elle soit parce qu'il n'y a point de corps quel qu'il soit dont les parties ne soient pas composées des parties principes de la matiere qui sont infiniment petites mais infiniment solides.

La dureté Relative ne consiste que dans le rapport qu'il y a entre la dureté positive quelconque d'un corps comparée avec celle d'un autre corps, ou avec des forces quelconques comparées avec cette dureté, ce qui fait la resistance.

Ainsi, *mou*, *ferme*, *dur* ne sont que des relatifs qui marquent plus ou moins de dureté, mais toujours une *dureté* quelconque en soi, lors même que sa resistance seroit insensible.

En effet ce morceau de Cire que j'ai senti d'abord *dur*, *sec* & *froid*, se fait maintenant sentir *mou*, *chaud*, & *graisseux*: Il change de figure sous la pression de mes doits sans pour cela cesser d'être cire. S'il ne cesse pas d'être cire il faut donc que les corpuscules qui le font cire & non pas bois, ne soient

soient pas changées en soi. Si cependant il est devenu *mou*, *flexible*, *chaud*, & *graisseux*, de *dur*, *sec*, *froid*, & *cassant* qu'il étoit, il faut qu'il y soit arrivé du changement. Quel changement peut donc lui être arrivé? Il n'en est point arrivé aux parties qui le font cire considerées en elles-mêmes, puisque si elles étoient changées elles ne seroient plus cire. Il en est donc arrivé au total de ces parties, ce qui ne peut être que d'avoir changé l'état de repos où elles étoient les unes à l'égard des autres dans un état de mouvement que mes doits leur ont communiqué par leurs pressions, & peut-être même par les particules insensibles que le mouvement interieur de mon corps fait transpirer par les pores de ma peau. Desorte que la dureté relative ou la resistance d'un corps ne consiste que dans le repos de ses corspuscules soutenus par d'autres parties aussi en repos ce qu'on appelle proprement *dureté*; & que sa *mollesse* ne consiste que dans le mouvement de ces corpuscules communiqué à celles qui les soutiennent; corpuscules toujours durs en soi & en repos, puisqu'ils ne subsistent tels que par l'union des semilles qui les composent lors même qu'étant mises en mouvement ce mouvement n'en fait plus qu'un corps mou jusqu'à la fluidité.

Ainsi la siccité d'un corps ou un corps sec n'est qu'un corps en repos dont aucune partie sensible ne se détache pour s'attacher à ce qui le touche; le corps *graisseux* est l'opposé. Le *froid* n'est donc ainsi qu'un sentiment que cause en moi la solidité des particules d'un corps en repos & la repercussion des particules qui transpiroient par les pores de ma peau, ou pour mieux dire, l'interception du mouvement de ces particules. Les pores de ma peau étant bouchés par les parties solides des corpuscules d'un corps, les particules transpirantes ne peuvent s'exhaler, & contraintes de refluer & de s'arrêter dans leurs pores, elles causent ainsi, par le toucher le sentiment que j'appelle du *froid*, jusqu'à ce que l'obstacle qui les arrêtoit soit levé par le mouvement. Or pour etendre un peu cette idée, sans vouloir cependant discuter toutes les causes qui peuvent arrêter le mouvement des particules transpiran-

pirantes, je ſens qu'ils doit y avoir pluſieurs dont quelques unes même peuvent venir de corps reflechis ou pouſſés contre moi. Car premierement, en touchant un corps ſolide non ſeulement les pores qui repondent directement aux parties ſolides ſont bouchés par elles, mais même ſi je preſſe ſur ce corps ou que quelqu'autre preſſe ſur le mien la compreſſion peut étre telle qu'elle reſſerreroit l'orifice de mes pores. Secondement, ces mêmes pores peuvent étre bouchés par des corps qui ſeroient pouſſés au reflechis contre ma peau avec violence, de ſorte que ma peau comprimée par cette violence les pores s'en trouveroient reſſerrés, que les corps reflechis ou pouſſés contre moi ſeroient tels qu'ils penetreroient dans mes pores d'une façon propre à les boucher. Si par exemple les pores de ma peau ſont ronds & que les petits corps qui ſe reflechiſſent d'une autre ou que le vent de Nord pouſſe contre moi ſoient de petits cones, ils penetreront dans mes pores juſqu'à les déchirer ſi leur action eſt violente, & cependant les boucherout de maniere que la tranſpiration en ſera empechée. Il ſe peut même faire que quelque cauſe interieure s'oppoſe à la tranſpiration deſorte que nulle particule tranſpirante ne communiquant de mouvement aux parties exterieures ce defaut de mouvement me faſſe éprouver le froid que je ſentirois ſi par un obſtruction exterieure le mouvement de ces particules étoit arrêté. C'eſt en effet ce qui arrive ordinairement dans les fievres intermittentes & dans celles qu'on nomme *Lipiries.*

La chaleur qui peut venir de même d'un mouvement interne ou externe n'eſt qu'un ſentiment oppoſé au froid ſoit par une augmentation de mouvement dans les fibres, ce qui devient interieurement ardeur, ſoit par l'action de quelque corps étranger ce qui devient exterieurement brulure, lorſqu'elle eſt pouſſée à un certain excès. Mais quoique le Phyſique de *l'ardeur* ou de la douleur de la brulure conſiſte dans l'agitation violente ou même dans la deſtruction des nerfs ou des fibres qui ſont les organes du toucher, le ſentiment de ce qu'on nomme ardeur ou douleur n'eſt point dans le corps qu'on nomme

me ardent ou brulant, il n'eſt que dans *le moi qui ſens*. Ce n'eſt donc dans ce corps que le mouvement de ſes parties dont l'effet ſe communique à mes organes, & l'ardeur ou la douleur n'eſt dans mes organes mêmes que le mouvement de leur parties. Ainſi un corps que j'appelle chaud, ardent, ou brulant, n'eſt qu'un corps dont les parties ſont agitées. Ainſi ce morceau de cire que je trouvois froid d'abord & dur, & que je ne trouve plus froid maintenant qu'il eſt mou, n'eſt que le même morceau dont les corſpuſcules qui par leur quantité & leur repos ſe ſoutenoient mutuellement, & qui maintenant ſont mis en mouvement dei façon qu'ils gliſſent les uns ſur les autres à la faveur des pores qui ſe conſervent toujours entre eux. Car ſi ces pores étoient detruits, comme les corpuſcules qui font ce qu'on appelle de la cire perdroient alors la configuration qui les fait corps, la cire ſeroit alors détruite; elle deviendroit fumée ou cendre ou quelqu'autre choſe, ainſi qu'on le voit lorſqu'on detruit ces corpuſcules par le feu d'un fourneau Chimique ou, par le feu d'une mêche, à la deſtruction de laqu'elle ils contribuent par la leur propre.

Ainſi de même que la matiere n'eſt en ſoi ni lumiere ni tenebres, elle n'eſt en ſoi ni froid, ni chaud, ni ſec, ni humide ou graiſſeux: Ce ne ſont que des ſentimens qui reſultent à l'occaſion des corps, des indications par leſquelles l'Auteur de mon exiſtence a voulu que je connuſſe l'exiſtence de ce qui m'environne, les proprietés & les effets qui en reſultent. Car de même qu'il n'y a point d'autre cauſe de mon exiſtence que la volonte de cet être tout-puiſſant, il ne peut y avoir d'autre cauſe des proprietés de mon exiſtence; puiſque les proprietés d'un être ſont ce qui le conſtitue tel être, & par conſequent ne ſont pas diſtinctes de l'être même, Or cet être tout-puiſſant m'ayant créé un être ſenſible, j'ai donc la proprieté de ſentir ce qui me touche, ou immediatemant ou mediatemant conformément aux impreſſions que les choſes font ainſi ſur moi, & comme le plus petit être ſenſible, peut ſentir tout ce qui l'environne, & comme le ſentiment n'eſt pas la choſe ſentie, mais celui de la

manie-

maniere dont je la touche & dont je suis touché à son occasion, ce qui differe doit m'affecter, me toucher differemment, & par consequent me donner des sentimens qui par leurs differences me fassent connoître les differences des choses qui m'environnent, ce qui me met en état de distinguer la nature des unes & des autres par le raisonnement, & connoitre ainsi celles qui sont utiles à mon bien être ou celles qui y sont nuisibles. En quoi certes plus je considere tous les biens que je puis gouter par les choses que je sens & par la maniere dont je les sens, & que je considere en même tems tous les malheurs où les hommes sont engloutis au milieu d'un sejour dont ils pourroient faire un sejour de délices, je ne puis m'empecher d'admirer la sagesse & la bonté du Créatur, & d'etre etonné de la deraison & de la corruption de l'Homme.

Puisque j'ai trouvé qu'il y avoit dans la matiere une *durete absolue*, je ne puis dire de la *durete relative* que ce que je dis de la chaleur ou du froid, qu'elle n'est qu'un sentiment du rapport de mes forces avec *les corps que je touche*; parce que la dureté relative, n'est qu'un rapport de forces plus ou moins grandes, & qu'elle est une proprieté des corps, au lieu que la dureté absolue est une proprieté de la matiere, aussi essentielle à la matiere que l'etendue & que la divisibilité. Car la matiere n'étant rien autre chose qu'une union de parties infiniment solides, de leur solidité suit aussi necessairement la dureté que l'etendue ou l'extension suit necessairement de l'addition des parties infiniment petites, & la divisibilite de l'union de ces mêmes parties. Ainsi, quoique je ne puisse pas dire proprement parlant que la matiere ou les corps soient lumineux, colorés, tenebreux, froids, brulans, sonores, odorans, (puisque toutes ces pretendues qualités ne sont que des manieres de connoitre les corps par des moyens qui ne sont point les corps mêmes & auxquels ils ne font que concourir comme causes occasionelles, que ce ne sont que des indications de ce que les corps doivent être pour produire des effets qui me causent les sentimens ou sensations de ce que j'appelle *Couleur*, *obscurité*, *chaleur*,

leur, son, odeur, saveur), je puis dire proprement de la matiere qu'*elle est dure*, qu'*elle est dureté*, c'est-à-dire, que la dureté n'est point autre chose que le corps dur, que le sentiment que j'en ai est le sentiment de ce que la matiere ou le corps dur est en soi, & qu'il est en effet tel que je le sens; au lieu que le corps que je ne connois que par le Son ou celui que je ne connois que par la Couleur ne m'est connu tel qu'il est que par le jugement que je fais par des principes necessaires, c'est-à-dire, par des principes dont le contraire implique contradiction sur l'indication du sentiment que j'ai de Son & de Couleur.

CCCXII.

Observation.

PAr l'Attouchement, c'est-à-dire, par une action avec laquelle j'agis sur un corps, je puis donc en connoitre l'etendue, la forme, la figure, l'etat de la superficie âpre ou lice, la solidité ou les divers etats de dureté & de resistance, & ce *sensorium* direct m'en apprend plus que les autres sens: Mais il me reste encore une autre chose à examiner. J'ai trouvé en maniant ce morceau de cire qu'*il avoit du poids*, qu'*il falloit à mes doits une sorte de force pour le soutenir sans quoi il seroit tombé sur ma table.* Qu'est-ce que c'est que *d'avoir du poids?* C'est *être pesant* ou *avoir de la pesanteur*: C'est *peser*. Mais qu'est-ce que c'est que *peser*? J'etends ma main, je mets ce morceau de cire dessus; je sens que ma main est pressée par ce morceau de cire, desorte qu'il fait sur ma main ce que je faisois sur lui lorsqu'en le touchant je m'appercevois de sa dureté: Car pour connoitre sa resistance il falloit le toucher avec une sorte de pression, c'est-à-dire, il falloit que mes doits fussent non seulement auprès de lui, qu'il n'y eut aucune separation, mais qu'ils agissent sur lui, qu'ils voulussent être où il etoit. Ainsi, *presser un corps* c'est *agir sur lui pour prendre la place qu'il occupe*, à quoi on réussit quand il *cede*, c'est-à-dire, qu'*il a moins de force que ce qui le presse*, & à quoi on ne

réussit point quand la force de ce corps est superieure. Ainsi ce morceau de cire presse ma main; il agit donc sur ma main avec une force quelconque inferieure à celle de ma main, puisqu'il ne lui fait point changer de place, à quoi cependant il réussiroit si ma main avoit moins de force, ou que ce morceau de cire en eut d'avantage. Cette pression peut donc être regardée comme l'effet d'un corps pesant, ou comme l'effet de la pesanteur, ce qui est la même chose: on peut même dire mieux, & voilà *la pesanteur*, elle n'est *qu'une pression necessitée par la nature du corps même.* Lorsque je pose ma main sur un corps, je n'ai pas besoin d'agir, de faire le moindre effort pour le presser; au contraire, j'ai besoin d'effort pour ne le presser pas. Si je n'avois pas la force de soutenir ma main, elle feroit à l'égard du corps où elle seroit posée ce que fait ce morceau de cire sur ma main, elle peseroit sur ce corps; desorte que si ce corps n'avoit pas des parties assez solides pour faire une resistance egale ou superieure à la pression de ma main, ce corps cederoit sa place. *Le corps pesant* est donc un corps *qui ne peut se soutenir*, c'est-à-dire, *qui n'a pas la force, la puissance, la proprieté d'agir, ni de s'elever, ni de rester dans la place où il est s'il n'est soutenu; mais, qui est forcé de tendre à un lieu quelconque jusqu'à ce qu'il trouve quelquechose qui l'arrête, & auquel par conséquent il faut pour qu'il ne tombe pas toujours une force quelconque qui le soutienne.* Mais d'où vient cette pesanteur, cette tendance, cette pression, cette impossibilité de s'elever de soi-même? Quand ces deux morceaux de cire sont unis ils pesent plus qu'un seul. Plus il y a de matiere plus il y a donc de pesanteur. Le vuide ne pese pas: Une grosse eponge très-poreuse ne pese pas autant qu'un petit morceau de plomb. La matiere est donc pesante par elle-même. Mais qu'est-ce que c'est que la Matiere? Un composé de femilles (1), c'est-à-dire, d'êtres infiniment petits & *infiniment solides*; c'est tout. Or, puisque leur addition fait la pesanteur, la *pesanteur* est donc *l'effet de la solidité*, qui par cela même qu'el-

(1) Obs. CCXCIX. & suiv.

qu'elle eſt ſolide preſſe ſur le vuide, qui étant infiniment penetrable cede toujours. Ainſi la peſanteur *n'eſt que l'effet de la ſolidité* qui fait l'eſſence de la Matiere, mais effet ſi neceſſaire que pour y reſiſter il faut toujours une force ſuperieure à quelque partie de matiere que ce ſoit. Comme on ne reconnoit dans *la matiere* (1) qu'*une union de ſemilles*, & dans *les corps* qu'*un arrangement de ſemilles mêlées de vuide*; il faut donc attribuer tout ce qu'on appelle les propriétés de la matiere à la ſolidité des ſemilles qui la compoſent: C'eſt de là que vient cette force aveugle, cette *force d'inertie* qui agit toujours; & il ne faut chercher la nature & les propriétés des corps que dans la diverſe union des ſemilles dont les principes des corps, c'eſt-à-dire, les atomes ſont formés. Il eſt evident, que puiſqu'il y a une multitude infinie de corps differens, les parties qui les compoſent doivent être infiniment differentes. Il eſt de même evident, qu'il y a la plus petite figure poſſible, de quelqu'eſpece de figure que Dieu puiſſe concevoir. Or, ce ſont des ſemilles arrangées pour former les petites figures, qui ne ſont pas corps, mais ces élemens des corps, qu'on appelle des *Atomes*, & dont tout l'Univers eſt formé.

Namque eadem Cœlum, Mare, Terras, Flumina, Solem
Conſtituunt; eadem Fruges, Arbuſta, Animantes:
Verum aliis, alioque modo, commixta moventur.
LUCRET. Lib. I.

CCCXIII.

Obſervation.

CE ſeroit un grand plaiſir que de rechercher ce que fait la peſanteur dans le Syſteme de l'Univers, auſſi bien que d'eſſayer à démêler quels doivent-être tels & tels Atomes pour former tels ou tels corps: Mais ce n'eſt pas ici le tems de s'y livrer. Il ne s'agit à preſent que de tacher de penetrer

(1) N. CCCVIII, CCCIX. & ſuiv.

trer la nature des choses en general sans entrer dans des details qui demanderoient des Traités particuliers.

Cependant une Observation se presente naturellement qu'il est important d'examiner. S'il y avoit un être qui pût par un mouvement volontaire agir, sauter, donner du mouvement à de la matiere, la faire contre sa nature s'élever, & qu'on dit de cet être que *ce n'est qu'un être materiel*; ne seroit-ce pas rendre ce terme équivoque? Car, puisqu'il est evident par la Raison & l'Experience, que la matiere n'a point de force active; que sa pression, sa resistance ou pesanteur, ne viennent que de la solidité des semilles dont elle est composée; que ce n'est qu'*une force négative d'activité*, une *force d'inertie*, ainsi que le Chevalier NEWTON l'a très-bien nommée: Il est évident, qu'un être qui pourroit agir par lui-même & donner à la matiere des mouvemens contraires à sa nature, en la faisant s'elever malgré sa pesanteur naturelle & se soutenir même en l'air malgré le poids qui l'attire en bas; *il est*, dis-je, *évident, qu'un tel être auroit des proprietés que la matiere n'auroit pas, & même des proprietés directement contradictoires*; d'où il resulteroit (par les Principes No. CXXIII, CLXXIV, CCVI.) que cet être seroit necessairement d'une substance toute autre que celle des semilles dont la matiere est faite. Cela me porte à croire, que ceux qui disent que l'Homme est composé de deux parties. d'une Ame qui n'est point matiere, d'un Corps qui n'est que matiere, pourroient bien avoir raison.

CCCXIV.

Observation.

JE n'examinerai pas ici, si ces animaux qui courent ou qui sautent d'une maniere si surprenante qu'ils s'élevent & franchissent de très-grands espaces quoique la masse de leurs corps soit très-pesante; ni si ceux qu'on voit planer dans les airs très-longtems, ou s'elever si haut qu'on les perd de vûe, ou traverser de vastes païs, quoique ce soit des

oiseaux

oiseaux de la grande espece, sont de purs Automates que Dieu a faits avec tant d'art que, quoiqu'ils ne sentent, ni n'entendent, ni ne voyent, la presence d'un objet ou certain bruit les met en mouvement pour fuir ou approcher; de même qu'une mechanique interieure les fait aussi agir sans qu'ils le sachent pour la conservation de leur être. Dieu peut faire de pareilles machines sans doute, qui ne seront rien que matiere, ainsi que le soutiennent les Cartesiens. Mais dans ce cas-là même, la matiere dont ces Automates seroient composés ne seroit muë, ni élevée, que par la force d'une mechanique qui passe toute intelligence & non point par une action volontaire. Je laisse donc cette question & je reviens à moi.

Le Corps, du commun aveu de tous les Philosophes, n'est qu'une matiere organisée avec un art admirable. C'est une machine Hydraulique & Pneumatique qui a ses mouvemens déterminés par la construction, le poids, la mesure, & la qualité des liqueurs. Ces mouvemens ne dependent point de ma volonté, mais lorsque rien ne manque à cette machine, je puis à raison de sa structure, la faire agir ou l'empêcher d'agir. Je veux marcher, je marche, ainsi que je l'ai deja remarqué; je veux courir, je cours; je veux sauter, je saute; je veux être dans l'inaction, j'y suis; mais ce qui est peut-être plus surprenant, je veux que mon bras se remuë & mon bras se met en mouvement & fera même, si je le veux, parcourir à un corps pesant un assez long espace.

Si moi qui veux, & qui suis ainsi obei, *n'etoit que matiere*, je ne differerois pas de mon corps; matiere comme lui, je n'aurois ni sensibilité, ni volonté, & par conséquent nulle activité, par consequent nul pouvoir d'agir en moi-même comme je le fais lorsque je reflechis, ni de mettre quelquechose en mouvement.

CCCXV.

VOus allez bien vite me dira-t-on. Qui vous a dit que Dieu n'a pas donné à la matiere la faculté de penser? Un Philosophe celebre qui a fait un gros Livre sur l'*Entendement Humain*, regarde la chose si possible qu'il la met en question. Je le sai, & j'en ai été surpris; d'autant plus que LOCKE reconnoit (1) que la solidité est une idée inseparable de celle du corps. Peut-on penser que la solidité, l'impenetrabilité, la dureté, ne soient pas contradictoires à la sensibilité, à la reflexion, à l'activité? Est-il possible qu'un être infiniment *solide* puisse être *sensible*, puisse penser, puisse agir en soi-même, & par un Acte de volonté, mettre en mouvement des corps de même nature que lui, & que leur pesanteur tenoit auparavant immobiles. Il est evident que ce qui est essentiellement solide est incapable d'agir par soi même. La chûte des corps ne vient que de l'incapacité de pouvoir agir. Ce n'est pas une Action, c'est un mouvement necessité tant qu'aucune force superieure ne s'y oppose pas, c'est un effet necessaire de la solidité par l'impuissance de faire autrement.

Or, puisque c'est un effet necessaire & necessité, il est donc contradictoire que le pouvoir d'agir autrement se trouve dans une être solide; & comme Dieu ne peut agir que conformément à la nature des choses, on peut dire, qu'il ne peut non plus faire penser un être dont la proprieté essentielle est la solidité, en faire un être actif, que faire qu'un cercle soit en même tems quarré.

Mais je sens qu'on peut donner une Demonstration plus précise de la distinction réelle de l'Ame & du Corps.

(1) Essai Philosophique sur l'Entendement Humain Liv. 2. Chap. XIII.

THEO-

THEOREME.

L'Ame est une Substance differente de la Matiere.

Demonstration.

Lemme Premier.

LA Matiere n'est qu'un assemblage (*a*) d'êtres infiniment petits & infiniment solides. Cela est demontré par tout ce qui precede; & de leur petitesse & de leur solidité essentielle on ne peut rien tirer que la mobilité, l'impenetrabilité, la dureté, & l'indestructibilité, qui suivent necessairement de la nature de ces êtres.

Lemme Deuxieme.

LEs Corps ne sont que des composés d'Atomes (*b*) & de Vuide: Cela est aussi demontré.

Lemme Troisieme.

LE Composé n'est pas different des parties qui le composent. Il n'y a de difference entre les mêmes choses separées ou les mêmes choses unies, si ce n'est qu'elles sont separées ou qu'elles sont unies. Il en est de même de celles qui sont en repos ou de celles qui sont en mouvement: Les unes sont en repos, les autres sont en mouvement, voilà tout.

Lemme Quatrieme.

TOute proprieté suppose un être.

(*a*) N. CCXCXIX. & suiv. CCVIII. & suiv.
(*b*) N. CCCIX. & suiv.

Corollaire.

AInsi la sensibilité, la reflexion, le jugement, la volonté, la puissance, supposent un être doué de toutes ces proprietés, un être intelligent & actif.

Si cet être est materiel, il faut, par le Lemme III, que les semilles dont il est composé soient des êtres sensibles, intelligens, & actifs, en un mot, des agens libres; & alors, toute la matiere de l'Univers n'est qu'un composé d'agens libres, desorte que le pied d'un mitte, que le plus petit grain de sable, qu'une petite particule d'air, sont composés de quelques millions d'agens libres, d'êtres sensibles & intelligens, ce qui est si absurde qu'on a honte de s'arrêter à pareilles discussions, l'infinie petitesse des semilles étant opposée à la multiplicité de sentimens & d'idées que nous pouvons avoir en même tems & à l'action sur soi-même qui les fait appercevoir, & leur extreme solidité étant de même opposée au sentiment & à l'activité. Or, des propriétes contradictoires supposant necessairement des êtres de nature differente (*a*), il suit necessairement, que l'être qui a la proprieté de sentir, de reflêchir, de vouloir, ne peut être une semille, ni un composé de semilles, ni par conséquent un être materiel, & que Dieu ne peut non plus faire penser une semille ou un composé de semilles, que faire qu'un Cercle soit en même tems quarré: Ce qu'il faloit demontrer.

THEOREME

L'Etre sensible n'est pas un être composé.

Demonstration.

SI l'etre sensible étoit composé, il faudroit que la composition fut necessaire à la sensibilité, à l'intelligence.

Par

(*a*) Th. CCVI.

Par le Lemme III. il faudroit que l'être sensible fut fait d'êtres sensibles intelligens: Ainsi ce qui sent, ce qui pense dans l'homme ne seroit pas *un*, mais *plusieurs*; le particulier devroit parler comme les Rois dans leurs Declarations, dire *nous* & non pas *moi*.

Or, puisque chacun des êtres qui entreroient dans la composition d'une être qui pense seroient des êtres intelligens par leur nature, il faut convenir que la sensibilité, l'intelligence, n'exigent ni composition, ni pluralité; que l'unité seule suffit: Or, le *moi* seul suffit, & ce qui suffit n'exige rien de plus. *Je suis moi, c'est assez.*

Mais encore, c'est que si l'union ou arrangement quelconque de plusieurs êtres etoit necessaire pour faire un être intelligent, puisqu'un composé n'est point d'une nature differente des parties qui le composent, Dieu ne pourroit faire un être intelligent: Car s'il le faisoit de parties insensibles non intelligentes, le composé ne seroit qu'un assemblage insensible & non intelligent. S'il le faisoit d'êtres sensibles & intelligens, il auroit donc des êtres simples doués de sensibilité & d'intelligence: D'où il resulte évidemment, que la composition ou multiplicité d'êtres n'est pas necessaire à la sensibilité, à l'intelligence, à la reflexion, au jugement, à la volonté, à l'activité: Il paroit au contraire, que la multiplicité ne pourroit qu'être nuisible à l'exercice de toutes ces proprietés.

CCCXVI.

Remarque.

ON trouve dans le Premier Tome des *Nouvelles de la Republique de Lettres* ce raisonnement extrait par BAYLE d'un Livre de l'Abbé de DANGEAU (1).

„ Quand vous vous chauffez la main il est sûr que

„ vous

(1) IV. Dialogues. 1. Sur *l'Immortalité de l'Ame*. 2. Sur *l'Existence de Dieu*. 3. Sur *la Providence*. 4. Sur *la Religion*. A Paris, chez Sebast. Martre Cramoisy, 1686. in 12.

„ vous avez une sorte de plaisir. Si dans le même
„ tems on approche de votre nez une Odeur agréa-
„ bles, vous sentez une autre espece de plaisir. Si
„ je vous demande lequel de ces deux plaisirs vous
„ plait d'avantage, vous me repondez c'est celui-
„ ci, ou c'est celui-là. Vous comparez donc en-
„ semble ces deux plaisirs, & vous jugez d'eux
„ en même tems. Si, après que vous vous êtes é-
„ chauffé & que vous avez senti l'odeur, je vous
„ fais voir un beau tableau du Poussin, si je vous
„ fais entendre Mlle. Rochois, si je vous fait man-
„ ger un potage de Talbot, n'est-il pas vray que
„ vous pouvez dire lequel de tout ces plaisirs à été
„ le plus grand? Il faut donc que ce qui juge en
„ vous ait ressenti tout cela, ce même *vous* qui ju-
„ ge connoit si un plaisir des sens est plus agréable
„ qu'une speculation, & choisit entre ces deux
„ choses. Donc, le même principe que sent les
„ plaisirs sensuels, sent aussi les spirituels, & juge,
„ & veut. C'est une preuve manifeste que votre
„ nez ne sent point l'odeur, & que votre main ne
„ sent point la chaleur. Car comme la main & le
„ nez sont deux choses absolument distinctes l'une
„ de l'autre, il est aussi impossible que l'une sente
„ ce que l'autre sent, qu'il est impossible que nous
„ sentions dans cette chambre le plaisir que sentent
„ presentement ceux qui sont à l'Opera. Il faut
„ donc non seulement que vous qui sentez l'Odeur
„ & la Chaleur tout à la fois, ne soyez point le
„ nez & la main; mais aussi que ce soit une chose
„ où il n'y ait point plusieurs partis; parce que, s'il
„ y avoit plusieurs parties, l'une sentiroit la cha-
„ leur pendant que l'autre sentiroit l'Odeur, &
„ l'on n'y trouveroit rien qui sentît tout ensem-
„ ble l'odeur & la chaleur, qui les comparât en-
„ semble, & qui jugeât que l'une est plus agréable
„ que l'autre. Il faut donc conclure de toute ne-
„ cessité, que votre ame qui est le principe de vos
„ sentimens est une être simple; si elle est simple,
„ elle est indivisible; & si elle est indivisible elle est
„ immortelle, parcequ'il ne se fait point de des-
„ truction naturellement que par la separation des
„ parties qui composent un tout. Ne me dites pas,
que

„ que chaque partie de l'ame reçoit ce que toutes „ les autres reçoivent. Car, si dans cette supposition votre ame avoit deux parties, il y auroit en „ vous deux choses qui sentiroient, qui jugeroient, „ & qui voudroient, sans qu'il vous en arrivât plus „ d'avantage que s'il n'y en avoit qu'une: D'où il „ s'ensuit que l'une d'elles seroit entierement inu- „ tile, outre qu'un être qui peut réunir ensemble „ deux plaisirs, ou un plaisir, & une douleur, deux „ jugemens & deux volontés, doit-être necessaire- „ ment indivisible.

On sait que Bayle qui se plaisoit plus à détruire qu'à édifier n'étoit pas homme à se contenter d'une Preuve que d'autres auroient même trouvé excellente. Voici ce qu'il pense de ce raisonnement: *On peut dire sans hyperbole*, dit-il, *que c'est une Demonstration aussi assurée que celles de Géometrie.*

CCCXVII.

Observation.

CEux qui prétendent que l'homme est composé de deux parties, d'un corps qui n'est que matiere, & d'une ame qui n'est point matiere, ont donc raison, & on trouve ainsi dans l'universalité des êtres une quatrieme substance, la *substance Divine*, la *substance spatieuse*, la *substance materielle*, & la *substance spirituelle*.

Mais que sera-ce que cette substance Spirituelle? Une substance toute differente de la Materielle, puisqu'elle a des proprietés qui y sont toutes contradictoires. Ainsi, elle n'est point solide, puisque la solidité est opposée à la sensibilité & à l'activité; elle n'est pas pesante, puisqu'elle n'est pas solide; elle n'a point de figure déterminée, parce qu'une figure déterminée suppose de la solidité; par la même raison elle n'est pas visible, parce qu'il faut de la solidité pour reflêchir la lumiere; enfin elle n'est point dure, parce que la dureté est opposée à la sensibilité, & que d'ailleurs elle suppose la solidité.

La substance spirituelle est simple, sensible, & active: Elle a en elle-même le principe de son action, &

con-

constitue un être qui a le pouvoir de sentir de reflechir, de juger, de vouloir & d'agir, toutes proprietés negatives à celles de la matiere.

CCCXVIII.

ON peut dire que les Epicuriens qui en nioient l'existence la reconnoissoient cependant par les raisons mêmes qu'ils apportoient pour la faire croire impossible: Car ils reconnoissoient que l'Ame devoit être absolument differente du corps, qu'elle devoit être immortelle & le corps perissable, & qu'il étoit absurde de croire que deux choses si opposées pussent se trouver unies.

Quippe etenim mortale æterno jungere, & una
Consentire putare, & fungi mutua posse,
Desipere est: quid enim diversius esse putandum est,
Aut magis inter se disjunctum discrepitansque,
Quam mortale quod est, immortali atque perenni
Junctum in concilio, sævas tolerare procellas.
LUCRET. Lib. III.

Mais d'où avoient-ils l'idée d'un être si different de la matiere & dont l'existence étoit impossible selon leur systeme? N'étoit-ce pas le sentiment de leur propre conscience qui la leur donnoit? Non: Mais, ils en avoient entendu parler à d'autres Philosophes & savoient que cela faisoit une question. Je le veux: Mais il faut avouer que si DEMOCRITE ou EPICURE avoient examiné la nature de nos idées & ce qui fait la certitude de nos connoissances, ils auroient vû que ne pouvant avoir d'idée que de choses possibles ou necessaires, & l'existence des ames etant impossible selon leur systeme, il falloit que leur systeme fut imparfait & que puisqu'ils avoient l'idée d'une Ame, il falloit que l'existence d'une substance spirituelle ne fut pas impossible (a), cela les auroit conduits à la necessité d'une puissance capable de la produire & leur auroit fait ensuite reformer les absurdités qui rendent leur syste

m

(a) No. CCIII—CCIX—CCXIV. & suiv.

ſme ridicule, quoique le fonds Phyſique en ſoit vrai, c'eſt-à-dire, le Vuide & les Atomes. Mais les plus grands Philoſophes ont négligé les fondemens d'où dépend la certitude de nos connoiſſances, leur ardeur pour l'établiſſement d'un ſyſteme les a emportés, ils ont voulu y aſſervir la Nature, ils l'ont combattue au lieu de la ſuivre; & s'eloigner de la nature, c'eſt extravaguer & non pas philoſopher.

Je ne ſai pas ſi DESCARTES n'a point donné lieu de douter de l'exiſtence d'une ſubſtance ſpirituelle lors même qu'il faiſoit voir que lui qui penſoit n'étoit point matiere & que quand toute la matiere ſeroit detuite il ne laiſſeroit pas que d'exiſter. Les Epicuriens penſoient de même. Dans la ſuppoſition qu'il y eut des Ames dans l'univerſalité des êtres, ils les reconnoiſſoient pour des êtres ſimples. Il eſt vrai qu'ils concluoient de cela même qu'une Ame ne pouvoit être unie à un corps, parce qu'il falloit être un corps pour toucher & être touché, ainſi que le dit LUCRECE Liv. I.,

Tangere enim & tangi niſi corpus nulla poteſt res;

Au lieu que DESCARTES parle ſouvent de cette union & qu'il recherche même en quel endroit du corps l'Ame reſide. Mais ne peut-on pas dire, que cette recherche eſt contraire à ſes Principes, puiſqu'il fait conſiſter l'eſſence de l'Ame, dans la Penſée, comme celle de la Matiere dans l'Etendue? Croit-il qu'une choſe qui n'a point d'Etendue puiſſe reſider quelque part, & que ce ne ſoit pas détruire l'exiſtence des êtres ſpirituels que de leur refuſer l'etendue? Peut-on concevoir un être exiſtant ſans étendue, peut-on le ſentir s'il n'éſt nulle part? J'en defi le plus déterminé Carteſien.

Voilà un erreur où DESCARTES a donné pour n'avoir pas ſuivi ſes propres Principes ſur la recherche de la verité. Voulant faire conſiſter l'eſſence de la matiere dans l'Etendue, & voulant conſerver l'exiſtence de l'Ame, il n'a pas cru devoir lui accorder de l'etendue parce que c'étoit la rendre materielle. Ne croyant pas qu'il put y avoir deux ſortes d'etendue, il a mieux aimé refuſer à l'être ſpirituel un attribut

tribut essentiel à tout ce qui existe; & sa Philosophie a été si universellement reçue qu'on a partout admis comme une verité indubitable *que tout ce qui étoit etendu étoit materiel:* ce qui a fait nier le Vuide & soutenir qu'un être spirituel n'avoit point d'Etendue, n'étoit dans aucun lieu, & plusieurs autres absurdités dont ces deux decisions de DESCARTES sont le fondement.

CCCXIX.

DIre qu'on ne peut avoir l'idée de deux Etendues n'est-ce pas dire qu'on ne peut avoir l'idée de deux etres? Comment avoir l'idée d'un être qui étant sans Etendue n'occupe aucun lieu & dont l'essence consiste dans quelquechose qui n'est rien de fixe & qui paroit plûtot un acte qu'une propriété essentielle? L'idée de l'Etendue spacieuse n'est-elle pas differente de celle de l'etendue materielle? & si differente que ces deux idées sont absolument contradictoires, l'une étant celle d'une étendue *infiniment pénétrable*, l'autre celle d'une étendue *infiniment solide.* Ne peut-on avoir l'idée d'une étendue simple penetrable dans tous les points qu'on y peut imaginer, & l'idée d'une étendue composée de parties solides qui resiste dans tous les points qui la composent & la rendent divisible en consequence de l'autre, puisque sans le Vuide la Matiere seroit impenetrable? Ceux même qui nient l'Espace en ont pourtant l'idée: Ainsi on peut avoir l'idée de deux étendues. Dieu n'est nulle part parce qu'étant infini comme il est éternel il ne peut être borné par quelque chose de plus grand que lui, il ne peut occuper un lieu; mais etant un être infiniment existant, il existe en soi-même dans son inmensité qui est l'Étendue Divine, aussi differente de toute autre Etendue que Dieu l'est de tous les êtres qu'il a créés. Pourquoi l'Etre Spirituel sera-t-il donc privé d'Etendue?

CCCXX.

THEOREME

L'Etre spirituel a une Etendue propre à sa nature.

Demonstration.

L'Esprit n'est point un être materiel puisqu'il n'est point matiere (*a*), mais puisqu'il est un être il a sa substance propre & particuliere, nul être ne pouvant exister sans sa substance (*b*).

Il n'est point infini, il est donc en quelque part, ou il n'est nulle part. Supposer un être fini qui n'est nulle part, c'est supposer une absurdité: Car il est contradictoire qu'on soit & qu'on ne soit pas, qu'on soit fini & qu'on ne soit pas borné, qu'on soit un être & qu'on ne soit pas dans l'universalité des êtres.

S'il est en quelque part il occupe donc le lieu où il est, & si sa substance est telle qu'il soit un etre simple (*c*), il ne sera pas borné il est vrai par des parties terminantes, mais il le sera par l'être ou les êtres environnans, par l'être où il sera contenu, puisqu'il n'est pas infini; il occupera donc le lieu où il sera, & par conséquent aura une étendue quelconque: Ce qui étoit à demontrer.

C'est pourquoi presque tous les Saints Peres ne pouvant concevoir, qu'un être puisse exister & n'être nulle part, & n'ayant pas fait assez d'attention à l'evidence de ce principe que *toutes proprietés contradictoires supposent des êtres differens*, ont mieux aimé dire que l'Ame quoiqu'immortelle & distincte du corps étoit cependant materielle, que de dire qu'elle n'avoit point d'Etendue, puisque ç'auroit été dire, qu'elle n'existoit nulle part, & qu'un être sans étendue ne peut être ni conçu ni imaginé.

Ainsi

(*a*) No. CVIII. (*b*) No. CCXCVI.
(*c*) No. CCXCIV.

Ainsi, n'en deplaise aux Cartesiens, comme je suis sûr que *moi qui pense, je suis où je suis, & que je ne suis point nulle part*, je dis sans parler des autres proprietés en quoi des êtres peuvent essentiellement differer, que si la pensée est l'attribut essentiel de l'esprit, l'esprit ou l'être pensant ne differe de l'être qui ne pense pas, que parce qu'etant d'une substance essentiellement differente l'un a *l'Etendue* moins *la Pensée, & l'autre l'Etendue* plus *la Pensée*, étendues néanmoins très-differentes, parce que l'Etendue d'un être consiste dans la réalité de sa substance, que l'Etendue Materielle n'est qu'un composé de semilles infiniment solides & (*a*) que l'Etendue spirituelle a pour proprietés essentielles la sensibilité & l'activité qui sont opposées à la solidité.

Si on demande, de quelle figure, de quelle forme sera l'Etendue spirituelle? Ne peut-on pas repondre, que par sa nature, qui n'est ni solide ni composée de parties, il est contradictoire qu'elle ait une figure ou une forme déterminée; quoiqu'étant un être borné la quantité de sa substance ou étendue soit limitée: Car il est evident qu'il n'y a que ce qui est solide qui puisse avoir une forme constante; mais que par cela même que l'Ame est un être sensible & actif, sa forme varie selon les differens états où il se trouve, autre lorsqu'il ne fait que sentir, autre lorsqu'il reflechit & qu'il rentre en soi-même, expression que le sentiment a dicté, autre lorsqu'il juge, ou qu'il suspend son jugement; different lorsqu'il a du plaisir ou qu'il souffre de la douleur, qu'il a de l'aversion, de l'amour, ou qu'il est dans une grande serenité, ou qu'il est agité par l'inquietude, ou la colere, expression qui vient encore du sentiment.

Qu'y a-t-il dans tout ceci d'impossible, & qui ne soit au contraire très-conforme à la nature d'un etre sensible & actif? Comment peut-il être sensible & actif s'il a une forme determinée? Et comment peut-il avoir une forme fixe & determinée s'il n'est pas un être solide.

Est-il plus difficile de concevoir un être dont la sub-

(*a*) Theo. CCVI.

fubſtance limitée à telle quantité eſt ſenſible & active & capable de recevoir ou de ſe donner diverſes formes ſelon les divers états où elle ſe trouve ou veut ſe trouver, que de concevoir l'exiſtence d'un être borné *qui n'a point d'etendue & qui n'eſt nulle part*? N'avons-nous pas dans le corps même une ſimilitude de cette varieté de formes ſelon les diverſes manieres dont il eſt affecté, quoique ſon état eſſentiel ſoit toujours le même? Son état poſſible ne varie-t-il pas, tantôt debout, tantôt aſſis, tantôt couché? Les ſentimens interieurs ne ſe peignent-ils pas dans les yeux, dans l'air du viſage? Comment une être pourroit-il être actif s'il étoit ſolide? Et s'il n'eſt pas ſolide, comment ne prendroit-il pas diverſes formes lorſquil agit diverſement.

CCCXXI.

Obſervation.

DIre que *l'Ame privée d'étendue n'eſt en aucun lieu*, n'eſt pas la ſeule choſe deraiſonnable que la fauſſe deciſion de DESCARTES ſur l'eſſence de la Matiere & de l'Ame l'a engagé à ſoutenir. Un être ne pouvant exiſter ſans ſes proprietés eſſentielles, puiſqu'elles ne ſont autres que lui même, l'Ame, dont DESCARTES fait conſiſter l'eſſence dans la penſée, doit par conſéquent toujours penſer. C'eſt auſſi ce que ſoutiennent ce Philoſophe & ſes Sectateurs. Mais n'eſt-ce pas une autre abſurdité, contraire à la Raiſon & à l'Experience.

La penſée ne peut être une proprieté eſſentielle, autrement il faudroit dire que l'eſſence de l'Ame change à chaqu'inſtant & que cette eſſence ſe trouve ſouvent très-compoſée, rien n'étant plus varié ni quelquefois plus abondant que la diverſité de nos penſées.

La Penſée n'eſt *qu'une reflexion ſur des ſentimens que l'eſprit examine & compare*; elle n'eſt donc que *l'effet* de la ſenſibilité & de l'activité. Or, un effet n'eſt point une proprieté eſſentielle; il en ſuppoſe ſeulement une, capable de le produire; & *la proprieté*

 de

de pouvoir penser suffit donc pour faire un Etre pensant, pour être un Etre spirituel. Je dis, que *la propriété de pouvoir penser suffit, sans qu'il soit besoin que ce pouvoir soit mis en oeuvre*; *& quand un être qui par sa Nature seroit sensible & actif, n'exerceroit ni sa sensibilité, ni son activité, il ne laisseroit pas toujours d'être ce qu'il est, capable de sentir & d'agir*, & cela suffit pour le distinguer essentiellement de tout être materiel.

La Raison nous le dit & l'Experience nous y confirme malgré la decision de DESCARTES & des Cartesiens: Car assurément nous ne pensons pas toujours. Nous ne pouvons penser sans sentir que nous pensons. Si nous pensons toujours sans la moindre suspension, nous sentons par conséquent sans la moindre snspension que nous pensons. Nous pouvons bien oublier plusieurs de nos pensées, mais l'actualité qui est presente nous doit toujours faire sentir que nous pensons. Or on sait, non seulement qu'il y a des maladies qui font perdre tout sentiment, mais qu'un profond sommeil nous en prive: Et en effet s'il ne nous en privoit pas nous ne dormirions point. Qu'on y fasse bien attention, ce n'est pas le corps qui dort, c'est l'ame. Le corps ne dort ni ne veille. Il agit ou se repose, mais sans sentir qu'il agit ou qu'il se repose, non plus qu'une montre qui va ou une montre qu'on a oublié de remonter. C'est l'Horlogeur qui s'en apperçoit, mais la montre n'en fait rien.

Qu'est-ce que le Sommeil? C'est en termes figurés *le frere de la mort*, c'est-à-dire en termes simples, *la suspension de toute action*. Or le Sommeil est fait sans doute pour conserver ou retablir les forces du corps, ou cuire des humeurs nuisibles. L'envie de dormir est un besoin qui porte l'Ame à faire reposer le corps, comme le besoin de la soif la porte à le faire boire; mais il y a cette difference, que par la liqueur dont elle arrose le corps elle se delivre du sentiment facheux de la soif, mais qu'elle ne se delivre pas du sentiment facheux du besoin de sommeil en mettant le corps en repos, il faut qu'elle s'y mette elle-même. Or le repos de l'Ame c'est de ne penser à rien. Mettez le corps dans l'état le plus

com-

commode pour se reposer, tant que vous serez occupé de quelquechose vous ne dormirez assurément pas.* Le Sommeil est le seul moyen qu'il y ait pour delivrer l'Ame du sentiment facheux du besoin de sommeil; elle le sent tant qu'elle ne dort pas, ce n'est que par la suspension de tout sentiment & de toute pensée qu'elle peut se delivrer de l'envie de dormir, sentiment facheux quand on y resiste, agréable quand on se le procure. C'est donc l'Ame qui dort, & dormir c'est ne penser à rien. Cela est si vrai, que lorsqu'on ne dort pas d'un bon sommeil on rêve & qu'on sent quelquefois qu'on rêve jusqu'à se dire à soi-même qu'on rêve. On se souvient quelquefois de ses rêves, quelquefois on se souvient seulement qu'on a revé. Mais si l'Ame pense toujours, pourquoi rêve-t-elle? Qu'un homme se propose en se mettant au lit de s'appliquer pendant la nuit à la solution de quelque Probleme, je demande au Cartesien, si cet homme aura dormi, s'il a passé la nuit à trouver cette solution? Si la Pensée fait l'essence de l'Ame, elle ne peut jamais être fatiguée de penser; & tout objet doit lui être egal, puisque penser pour penser ce n'est toujours que penser. Pourquoi néanmoins se trouve-t-on fatigué après certaines meditations? C'est qu'une profonde meditation suspend la respiration & le cours des esprits. En ce cas il faut que l'Ame pour faire de pareilles méditations prenne le tems que le corps est dans un profond sommeil, il ne s'en appercevra pas.

CCCXXII.

EN verité les absurdités qui suivent des deux decisions de DESCARTES sur l'essence de la Matiere & de l'Esprit devoient bien lui faire penser que les deux suppositions qui l'y avoient conduit étoient mal fondées ou que les conclusions qu'il en tiroit n'etoient pas justes. Rien ne doit inspirer plus de mefiance dans la Recherche de la Verité que de

voir un si bon esprit, un esprit naturellement si Philosophe, donner dès ses premieres recherches dans deux erreurs qui deviennent le fondement de toute sa Philosophie, & qui nous ont privé des grands progrès que cet excellent homme auroit fait s'il avoit été exact à suivre sa propre methode.

Dès qu'il établissoit que l'essence de la Matiere consistoit dans l'Etendue & qu'ainsi tout ce qui étoit etendu étoit materiel, la Religion l'obligeoit à dire que l'Ame n'avoit point d'Etendue; & ceux qui avec de la Religion ont embrassé sa Philosophie ont été forcés de dire la même chose. Mais ceux qui affectent un peu de Pyrrhonisme & qui, munis de quelques objections bonnes ou mauvaises, croyent se faire passer pour des Esprits d'autant plus superieurs qu'ils combattent les verités les plus sensibles, se sont moqués d'un être qui n'ayant point d'etendue n'existoit nulle part, ou ont soupçonné, en voyant la contradiction qu'il y a à rechercher après cette decision où il reside, que DESCARTES n'en avoit reconnu l'existence que pour se mettre à l'abri des Theologiens; dès lors ces pretendus Grands Esprits se sont crus bien forts pour soutenir que l'Ame n'étoit point un être different du corps, mais qu'elle consistoit seulement dans les mouvemens de la mechanique du corps, comme si des mouvemens pouvoient être des Etres qui eussent des propriétés, qu'un mouvement put sentir, put avoir une idée, une volonté. Mais sans songer à cela ils appelloient à leur secours le grand raisonnement qui fait impression sur tant de gens qu'il y en a qui admettent la distinction de l'Ame & du Corps & qui pretendent qu'on ne peut la prouver ni la croire que par les lumieres d'une Revelation Divine: Voici ce grand Argument.

„ L'Ame n'est point etendue, car elle seroit ma-
„ tiere. N'ayant point d'étendue, elle n'est nulle
„ part: Car si elle étoit quelque part, elle occupe-
„ roit un lieu & auroit par conséquent une Eten-
„ due quelconque. Or on ne conçoit pas qu'un être
„ qui n'est nulle part existe. L'Ame n'est donc rien
„ qu'un resultat de la mechanique du corps, ce qui

„ est

„ eſt ſi vrai qu'il y a des maladies où on ne ſent „ rien, d'autres où on penſe extravagamment, fu„ rieuſement, qu'en un mot l'Ame ſe ſent de tous „ les divers états de bien & de mal où le corps ſe „ trouve.

„ Cette fiere Raiſon, dont on fait tant de bruit,
„ Contre les Paſſions n'eſt pas un ſûr remede;
„ Un peu de Vin la trouble, un Enfant la ſeduit:
DES HOULIERES.

„ Et non ſeulement la diſpoſition où eſt le corps „ influe ſur l'état de l'Ame, mais l'etat de ce qu'on „ appelle *Ame* influe auſſi ſur l'etat du corps. Un „ homme dont l'Orgueil ſe trouve bleſſé, un hom„ me qui aura manqué à quelquechoſe qu'il auroit „ dû faire, ou qui en aura fait qu'il ne devoit pas fai„ re, en aura quelquefois de ſi cuiſans regrets que „ toute l'économie de ſon corps en ſera troublée, „ ſa ſanté même alterée. D'ailleurs, ne voit-on pas „ que l'Eſprit croit avec le corps, & qu'il s'affoiblit „ avec le corps?

„ Comment cela ſe peut-il faire, ajoutent-ils, ſi „ l'Ame & le Corps ſont deux Etres ſi differens que „ l'union en eſt inconcevable, ſi inconcevable que „ les Malbranchiſtes, eſpece de Carteſiens, établiſ„ ſent Dieu pour être le lien de l'un & de l'autre, „ deſorte que c'eſt Dieu qui donne à l'Ame les ſen„ timens qu'elle reçoit à l'occaſion du corps & qui „ remue le corps ſelon la volonté de l'Ame?

Je ne m'arrêterai point à faire voir, que cette imagination du P. MALBRANCHE viſe beaucoup à l'impieté. Mais c'eſt une ſuite de la deciſion de DESCARTES ſur la nature de l'Ame, accomodée au deſſein du P. MALBRANCHE. Un être qui ſeroit privé d'étendue, ſi la choſe étoit poſſible, n'en pourroit toucher un autre, ni être touché; ainſi il n'eſt pas étonnant que l'union de l'Ame & du Corps ſoit une choſe inconcevable. Mais ſi DESCARTES, qui veut qu'on ne decide que ſur des idées claires, eut fait attention que non ſeulement il n'avoit point

d'idées claires, mais qu'il n'en avoit point du tout, lorsqu'il parloit d'un être sans Etendue & d'un être borné qui n'étoit nulle part; il se seroit trouvé forcé de reconnoitre que l'être pensant ou n'existe pas ou qu'il est étendu à raison de sa substance, l'Etendue étant l'attribut inseparable de l'être, à raison de ce qu'il est, ainsi qu'on l'a deja remarqué, Etendue *materielle* si l'Etre est materiel, *spirituelle* si l'Etre est spirituel, *pénétrable* si c'est la substance spatieuse, *immense* si c'est la substance Divine: Alors DESCARTES auroit vû, que rien n'est plus facile à comprendre que cette union de l'Ame & du Corps, & le P. MALBRANCHE n'auroit pas fait de Dieu un Machiniste si peu habile que son ouvrage ne peut aller si l'ouvrier ne le fait mouvoir.

CCCXXIII.

FAisons d'abord cette attention, que *la pensée* n'étant que l'effet de la *sensibilité* & de *l'activité*, il faut dire pour bien definir l'*Etre spirituel*, que *c'est un Etre sensible & actif*, parce que c'est de la sensibilité & de l'activité, que derivent toutes ses autres proprietés. C'est par là qu'il reçoit les sentimens dont il forme ses idées; c'est par là qu'il les compare, qu'il juge, qu'il veut. Enfin s'il n'étoit pas *sensible* il ne seroit point, & ce terme seul pourroit suffire à sa definition.

Je demande ensuite, ce que c'est que *l'union de deux choses*? C'est sans doute lorsque leur situation est telle qu'elles se touchent immediatement. Or, puisque l'Etre spirituel existe en quelque part, il touche ce qui l'environne immediatement, quelque chose que ce soit. Car ce n'est pas la Nature des êtres qui fait qu'ils se touchent, c'est leur approximation, leur situation. Que l'Ame se trouve donc placée dans le Cerveau immediatement où se rapportent tous les mouvemens de ce qui se passe dans le corps, & qu'active elle y puisse même parcourir l'endroit où vraisemblablement se conservent les

traces des impreſſions qu'elle a reçûes, elle recevra alors à l'occaſion de tels ou tels mouvemens tous les ſentimens qu'elle doit recevoir ſelon l'inſtitution du Créateur, & retrouvera même ceux qu'elle aura reçus autrefois; & comme cette union l'aſſervit à recevoir divers ſentimens involontaires, elle la met auſſi en état de communiquer au corps ſa volonté & de le faire agir en conſequence. Quoi de plus ſimple, & de plus conforme à ce que nous ſentons lorſque nous rentrons en nous-mêmes? Mais d'un faux principe ſuivent diverſes abſurdités qu'il faut ſubſtituer aux conſéquences ſimples & vraies des principes qui le ſont eux-mêmes.

CCCXXIV.

EN reconnoiſſant, comme on ne peut je croi s'empêcher de le reconnoitre, que la nature de l'Ame conſiſte dans *la ſenſibilité* & dans *l'activité*, il eſt aiſé d'expliquer ce que ſont nos Idées, & de voir combien les Philoſophes on dit de choſes frivoles pour ne pas dire ridicules lors'qu'ils ont voulu traiter de la nature des Idées.

Il eſt de même aiſé de reſoudre la queſtion ſur les *Idées innées*, touchant laquelle LOCKE a donné un ſi long, je n'oſe dire un ſi ennuieux Chapitre, dans ſon *Traité de l'Entendement Humain.* Cependant je croi qu'on pourroit le dire ſans l'offenſer. Ce Chapitre eſt long & doit par conſéquent être fort ennuieux, parce que ceux qui ſoutiennent les Idées innées, LOCKE qui les rejette, & ceux qui en liſent la diſcuſſion, ont de la peine à ſe mettre au fait de ce dont il s'agit.

CCCXXV.

CEux qui ſoutiennent les Idées innées diſent, que *ce ſont des idées que nous avons dès notre naiſſance,* des

des idées *qui sont en nous*. Mais qu'est-ce que cela signifie? Les idées sont-elles de petits êtres qui accompagnent l'Ame, ainsi que des Philosophes l'ont prétendu, ou sont-elles des traces que les esprits animaux forment necessairement dans le cerveau & qui agissent sur l'Ame? Mais quand cela seroit, si je ne sens point l'action de ces traces ou la présence de ces idées, cela est pour moi comme si cela n'étoit pas; & tout ce que ces traces ou ces idées peuvent me faire connoitre me restant inconnu, puis-je dire que j'en ai l'idée? On n'a point l'idée d'une chose quand on ne sait point qu'on en a l'idée. C'est ce que disent ceux qui rejettent les Idées innées.

D'un autre coté il est certain (*a*), que les Mots n'étant que les signes arbitraires de nos idées, les idées sont avant les mots qui les signifient, & qu'ainsi les mots supposent des idées antecedentes.

Il est de même certain (*b*), qu'on ne peut donner d'idée qu'en montrant la chose qu'on veut faire connoitre, mais que cela ne regarde que les choses qui ont des formes & des couleurs (*c*), & que ne pouvant présenter par aucune forme ni couleur les choses purement intellectuelles on ne peut en donner d'idée. On aura beau se servir de termes pour les expliquer. Si les termes ne sont pas entendus on parlera en vain, & s'ils sont entendus on en a donc les idées, & de plus on est instruit de la convention qui fait que les mots sont les signes de telles ou de telles idées. Si donc un homme à qui on parle entend ce qu'on lui dit, il en a en soi l'idée, on ne fait par ses paroles que l'avertir d'y faire attention; ce qu'il fait au commencement lorsque par les mots qu'il entend il juge du sens que doivent avoir ceux qu'il n'entend pas & qu'il entend après en avoir deviné la signification par des consequences necessaires: Voilà comment s'appren-

(*a*) Chap. II. Obs. LX.
(*b*) Rem. LXVI, LXVIII, —LXIX.
(*c*) Obs. LXXVI.

prennent les Langues. Mais il faut donc que les idées soient en nous, nous avons donc des idées innées, concluent ceux qui les soutiennent. Mais comment peut-on avoir des idées sans savoir qu'on les a, demandent toujours ceux que les rejettent? Peut-on avoir l'idée d'une chose & ignorer la chose dont elle est l'idée? Si on a l'idée innée de Dieu, continuent-ils, ainsi que le pretendent ceux qui veulent des idées innées, pourquoi les hommes pensent-ils si differemment de la Divinité?

Si ceux qui soutiennent les idées innées avoient fait reflexion que l'idée devant être conforme à la chose dont elle est l'idée (*a*), une idée n'est par conséquent que le *sentiment distinct d'une chose* (*b*) & que quoiqu'on dise *une idée confuse* au lieu de dire un *sentiment peu distinct ou confus* (*c*), ce n'est qu'un abus de terme, puisqu'une idée confuse n'est l'idée de rien de distinct & n'est conforme à aucune chose parce que les choses sont ce qu'elles sont & telles qu'elles sont (*d*); s'ils avoient remarqué que la pensée n'est qu'une consideration, qu'une attention sur les sentimens ou sur les idées, qu'elle n'est point une proprieté essentielle de l'Ame, mais seulement une action, une operation de l'Ame, comme le marcher n'est pas une proprieté essentielle au corps mais une faculté du corps; ils n'auroient pas dit que les hommes avoient des idées innées, & n'auroient pas soutenu par exemple que l'idée de Dieu en étoit une. Mais en faisant attention que les proprietés essentielles à l'Ame sont la sensibilité & l'activité, de sorte qu'elle sent tout ce qui la touche immediatement, où mediatement d'où naissent ses sentimens confus, & que par la reflexion (*e*) sur les sentimens elle peut les distinguer les uns des autres & avoir ainsi des idées; ils auroient dit seulement que tout homme avoit naturellement en soi tout ce qu'il falloit pour avoir les vraies

(*a*) N. LXXXIX. (*b*) Rem. CXXVII.
(*c*) Rem. CXXIX. (*d*) Obs. LXXXIX.
(*e*) N. CXXVII.

vraies idées des connoiſſances qui peuvent être communes à tous les hommes & ſur tout celle de Dieu à laquelle tout rappelle l'homme: C'eſt auſſi je croi ce qu'ils ont voulu dire par *idée innée*. Ainſi, ſi ceux qui rejettent les idées innées euſſent fait de même attention à la nature de l'Eſprit, ils auroient conclu qu'il y avoit des idées innées s'il ſuffiſoit d'entendre par ces termes, que *l'homme avoit en lui tous les ſentimens d'où viennent les idées*, & ils ſeroient convenus que ſi tous les hommes penſent ſi differemment & ſurtout de la Divinité, ce n'eſt pas qu'ils n'ayent tous naturellement en eux-mêmes les ſentimens neceſſaires pour penſer juſte, mais que le deffaut d'attention à ces ſentimens, les laiſſe dans la confuſion dont une fauſſe Autorité, les Paſſions ou le Prejugé profitent pour les corrompre. Ainſi la Diſpute ſur les Idées innées ſe reduit à une Diſpute de mots. Un homme qu'on mettroit en poſſeſſion d'une belle Bibliotheque auroit tous les livres dont elle ſeroit compoſée, cependant s'il ne les examinoit pas, ces livres ſeroient pour lui comme s'il ne les avoit pas, quoiqu'il les eut.

CCCXXVI.

Remarque.

IL eſt vrai cependant, que ceux qui rejettent les idées innées ne conviennent pas que nous ayons en nous les ſentimens dont la diſtinction fait les idées; & LOCKE lui-même eſt de cette opinion. Mais cela eſt inſoutenable par ce qui a été remarqué ſur l'intelligence des termes (*a*), & ſur certaines idées que leurs contradictoires ou leurs correlatives ſuppoſent & que rien ne peut donner que le ſentiment interieur de la choſe même. L'opinion de LOCKE ne vient que de n'avoir pas fait aſſez d'attention à la nature de l'Ame qu'on a ſuppoſée ou materielle ou ſans etendue, & dont on a fait conſiſter l'eſſence dans la Penſée. Mais dès qu'il eſt contra-

(*a*) N. LXVIII—LXXI, LXXV.

contradictoire que l'Ame soit materielle, & qu'un être quel qu'il soit n'ait pas une etendue quelconque, que d'ailleurs on reconnoit que l'essence de l'Ame consiste dans la sensibilité & l'activité d'où resultent toutes ses autres proprietés; on verra clairement que l'Ame ayant sa place dans l'Universalité des choses, si elle est unie au corps elle aura le sentiment de la matiere, & en même tems celui de l'espace, puisque l'espace etendu par tout est necessaire & au mouvement & à la formation de tous les corps, & il n'est pas necessaire qu'elle soit unie à la substance divine pour avoir le sentiment des attributs de la Divinité, parce que l'espace peut lui servir de *sensorium* pour avoir le sentiment de l'être infiniment parfait, ainsi que l'espace peut servir à Dieu même de *sensorium* pour connoitre tout ce qui se passe dans l'Univers. Si l'homme ne s'applique pas à distinguer les sentimens avec exactitude, il restera toujours dans l'obscurité & dans l'ignorance, il n'aura point d'idée, il n'aura que des sentimens confus; mais s'il examine ces sentimens avec attention, que secouant le joug de l'Autorité humaine, des Passions & des Préjugés, il ne joigne, ni ne separe aucune idée que lorsqu'il y sera forcé par la necessité de l'evidence, il aura alors des idées claires & distinctes qui deviendront les sources fecondes & lumineuses de la connoissance d'une infinité de verités, il les trouvera en soi-même, dans le *domicile de ses pensées*, pour me servir de l'expression de *Saint* AUGUSTIN, où la Verité qui est de tout Païs parle un langage qui n'est composé ni de sons, ni de syllabes, mais qui est également intelligible à tous les hommes. *Intus in domicilio cogitationis, nec Hebræa, nec Græca, nec Latina, nec Barbara Veritas, sine oris & linguæ organis, sine strepitu syllabarum*: & ces idées seront conformes à celles de tous les hommes qui feront un bon usage de leur raison en ne voulant que l'evidence pour les assurer

De ce vrai dont tous les Esprits
Ont en eux-mêmes les semences,

Qu'on

Qu'on ne cultive pas & que l'on est surpris
De trouver vrai quand on y pense.
LA MOTTE, *Fab.* 8. *Liv.* 1.

Il n'est donc necessaire de dire qu'*on voit tout en Dieu* que dans le Systeme du P. MALBRANCHE, mais non dans celui de la Nature, puisqu'il suffit d'être sensible & actif pour pouvoir mieux voir & plus de choses que le P. MALBRANCHE n'en a vu.

CCCXXVII.

CEpendant je n'ai rien repondu touchant la difficulté tirée de la dépendance mutuelle de l'Ame & du Corps. Cette dependance est bien considerable sans doute, il y a peu d'hommes qui ne l'ayent éprouvée, soit dans les passions, soit dans les maladies. Elle est telle qu'il faut être bien convaincu par l'Evidence, ou bien penetré de la crainte qu'inspire la Religion, pour ne pas alors se laisser aller à croire que l'Ame & le Corps ne sont qu'une même chose.

Ces fureurs, ces extravagances, ces visions, ces alienations de l'esprit, cet abattement douloureux, la perte de la memoire, les inquietudes, les angoisses, les alterations de toute la machine, lesquelles passent jusques dans l'Ame, ou les Passions de l'Ame qui alterent toute la machine; les diverses façons de penser dans la santé ou dans la maladie, dans l'agitation ou dans la sérénité, causent du moins quelques doutes sur la distinction réelle de l'Ame & du Corps. On a peine à croire qu'une si grande dependance, qu'une union si etroite puisse se trouver entre deux êtres distincts, & celui même qui en est convaincu a besoin de se dire souvent pour dissiper ces doutes, *mais moi qui sens toutes ces choses je ne suis pas ce qui me les fait sentir, ce qui agit sur moi & qui par son action ou par son obstruction ou sa dissipation me reduit en cet etat, ne sent pas ce que je sens, non plus*

plus que le feu ne sent pas l'ardeur qui me brule lorsque j'en suis trop près: C'est moi seul qui sens, je ne suis ni mon sang qui est insensible, ni les humeurs qui le sont de même.

Une comparaison qui me paroit aussi sensible que juste repondra je croi à cette difficulté, quoiqu'il ne soit pas necessaire de repondre à une difficulté quand la chose est demontrée.

Je suppose un Pilote qui monte un Vaisseau pour un voyage de long cours, il a divers matelots sous ses ordres; ce sont les esprits animaux du vaisseau dont il est l'Ame, il leur commande, ils obéissent à sa voix, ils apareillent, ils partent; le pilote ordonne la manœuvre necessaire pour prendre le vent ou pour le conserver; la mer est sans vagues, le ciel sans nuages, le vent doux & favorable, le vaisseau gouverne bien & sans peine; il ne se peut que le pilote ne goute du plaisir dans le commencement de cette navigation, il jouit longtems de ce plaisir, tout le favorise.

Cependant le vent cesse tout à coup, un calme parfait succede & dure presque la moitié d'un mois, l'eau de la mer est comme de l'huile, un soleil ardent darde à plomb ses rayons, le gouvernail est inutile & les voiles ne peuvent servir qu'à faire de l'ombre; le plaisir s'évanouit alors, l'ennui prend sa place, & avec l'ennui la crainte qu'un si long calme ne soit suivi de quelque tempête.

En effet le Ciel se couvre de nuages, l'air s'obscurcit, le vent se leve & devient furieux, & bientot on voit les vagues blanchissantes accourir de toutes parts & venir se briser contre le vaisseau; elles l'agitent si rudement qu'elles l'engloutiroient s'il étoit moins grand, & qu'elles l'ouvriroient s'il étoit d'une moins bonne construction; le Pilote peut à peine tenir le gouvernail, & quelqu'effort qu'il fasse il ne peut soutenir son vaisseau contre la mer & le vent; pour comble de malheur il est porté dans un courant qui l'entraine loin de sa route & qu'il ne peut refouler lors même que la tempete est finie. Que faire? Il est dans ce vaisseau. Il est vrai qu'il le gouverne à sa volonté quand il n'est

point

point maitrifé par les vents ni les flots, mais il en doit fouffrir tous les inconveniens lorsque leur force eft fuperieure à la fienne & à tout l'art de la manœuvre.

Lors même que le Pilote vogue avec le meilleur vent, peut-il s'empêcher de fentir les moindres mouvemens de ce vaiffeau? Non: Il y eft uni, il faut qu'il fente ce qui s'y paffe, qu'il y effuye jufqu'au desagrément des vapeurs qui s'elevent du fond de cale & celui des mauvaifes odeurs qui s'exhalent des marchandifes, des provifions, des paffagers & de tout l'équipage; il eft uni à ce vaiffeau. Je fuppofe maintenant que ce vaiffeau entrainé par la rapidité du courant foit porté contre des Rochers où il fe brife. Tout eft englouti, le feul Pilote échape. Le vaiffeau peut donc perir & le Pilote fubfifter après la perte de fon vaiffeau. Ainfi quoiqu'uni avec fon vaiffeau le vaiffeau & lui n'étoient pas la même chofe.

En fuppofant fi on veut qu'il eut peri dans le naufrage de fon vaiffeau, quoique lorfqu'ils étoient l'un & l'autre en bon état l'un fit fentir des mouvemens involontaires à l'autre & que l'autre fit changer & mouvoir fon vaiffeau felon fa volonté, il eft certain que le corps du Pilote n'étoit point une partie du vaiffeau.

Deux êtres très-diftincts peuvent donc être unis deforte qu'ils feront dans une mutuelle dependance fans être pour cela de la même efpece. Ainfi l'exiftence de l'être fpirituel neceffairement diftinct de la matiere étant démontrée par l'impoffibilité qu'il y a que la matiere foit fenfible & active, la dépendance mutuelle de l'Ame & du Corps ne fait pas une difficulté qui puiffe affoiblir la conviction de la diftinction réelle de ces deux êtres.

CCCXXVIII.

CEux qui veulent les confondre ne font encore qu'un vain raifonnement, lorsqu'ils difent qu'on voit

voit faire aux Bêtes des choses qui supposent du sentiment, des idées, du jugement, & même une communication d'idées; & que cependant elles n'ont point d'Ame. Car comment savent-ils que les Bêtes n'ont point d'Ame? PEREIRA & DESCARTES l'ont dit, & les Cartesiens le repetent; mais est-ce assez pour le croire & pour décider? Je n'examinerai point à présent, si le Chien qu'on frappe sent de la douleur, & si les cris qu'il pousse ne sont que comme des sons que rend la corde d'un luth quand on la pince:

Si le Cerf a peur quand on le lance & si c'est un sentiment de crainte qui le fait fuir:

Si le Heron dans les airs poursuivi par un oiseau de proye passe à dessein son long bec sous son aile afin que l'oiseau de proye n'ose fondre sur lui par la crainte de se percer lui même; & si c'est avec le même dessein que le corbeau, qui n'a pas le cou ni le bec si long, se tourne sur son dos en volant quand il voit l'oiseau de proye directement au dessus de lui:

Si les Castors peuvent sans intelligence & même sans une communication d'idée construire en commun des digues, des chaussées, des habitations où se trouvent divers apartemens bien voutés, solidement construits & si bien situés qu'ils y sont à l'abri des inondations quoiqu'ils y ayent des canaux de communication avec des lacs ou des Rivieres:

Si l'oiseau fait ce qu'il fait quand il fait un nid; si l'araignée fait pourquoi elle tend ses filets, & le *formica-leo* pourquoi il creuse sa trémie.

On dit tant de choses merveilleuses de tous les animaux qu'on a observés, qu'il faut être bien hardi pour décider qu'ils n'ont point d'Ame.

Quoiqu'il en soit je me borne à ceci parce que je le sai evidemment, c'est, que si les Bêtes *sentent*, elles ont une Ame spirituelle, puisqu'il est impossible que la sensibilité soit une proprieté de la matieré.

QUESTION. *L'Ame des bêtes, si elles en ont, est-elle immortelle?*

Sans doute & si bien qu'elle l'est par sa nature.

QUES-

[illegible] *égale à celle de l'homme.*

[illegible]: Il doit y avoir une sorte [illegible] étendue, entre l'Ame & [illegible] auquel elle doit être unie. Ain- [illegible] qu'elle en a, ou celle de ce pe- [illegible] couvrit avec le microscope de [illegible] si petit qu'il en fut nommé [illegible] ne peuvent être égales ni à cel- [illegible] celle du lion, ni à celle du che- [illegible] sans comparaison plus pe- [illegible] que Dieu puisse créer des [illegible] qu'il y ait divers esprits [illegible] au-dessus de celui de l'hom- [illegible] avoir au dessous jusques au [illegible] Si cela n'est pas démontré, [illegible] n'est pas probable?

[illegible] *sont-elles des Agens Libres?* [illegible] doute, si leurs mouvemens sont

[illegible] *des Etres Moraux?*

[illegible] que je ne sai pas à quels [illegible] définies: il faut avoir l'éviden- [illegible] comme il faut l'avoir pour déci- [illegible] elles sont certainement ce [illegible] comment elles doivent être [illegible] Dieu s'est proposées.

[illegible] *deviennent les ames des Bêtes quand*

[illegible] si les Bêtes ont des ames, [illegible] sûrement ordonné de leur [illegible]

[illegible] XIX.

[illegible] dans les choses douteuses [illegible] le parti le plus sûr, [illegible] convaincu que les [illegible] sentiment, fait un grand abus [illegible] fait du mal à quelque Bête que [illegible] fait pas; la Raison veut au con-

contraire qu'on leur faſſe tout le bien qu'on peut par reſpect pour celui qui eſt le Souverain Seigneur de toutes choſes, à qui elles appartiennent comme nous, de qui elles ſont comme nous les créatures, & pour la formation desquelles il n'a pas fallu moins de ſageſſe & de puiſſance que pour la formation de l'homme. N'eſt-ce point de notre orgueil & de notre ignorance que nait le mepris que nous avons pour elles, & qui eſt la cauſe que nous en faiſons les innocentes victimes de notre cruauté, plus grande ſans doute que celle des Bètes les plus feroces?

Si la neceſſité oblige donc de tuer des animaux, il faut le faire ſi promtement que le coup qui les prive de la vie leur ſoit presqu'inſenſible.

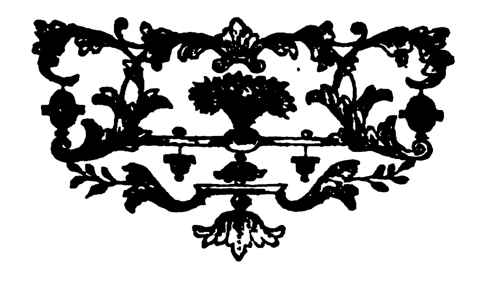
Mais que les Bêtes ayent une ame ou qu'elles n'en ayent pas, comme il ne ſuit pas neceſſairement que ſi l'homme a une ame elles en ont auſſi, de même il ne ſuit pas neceſſairement que ſi elles ne ſont que des automates admirables, l'homme n'eſt auſſi qu'un automate. Ainſi la difficulté priſe de la prétendue automacité des Bêtes ne fait rien contre la diſtinction des deux êtres dont l'homme eſt compoſé, & la démonſtration en étant donnée, s'il falloit juger de l'Homme & des Bêtes par voye d'Aralogie, il ſeroit plus raiſonable de dire que les Bêtes ont une Ame, que de dire que l'Homme n'eſt qu'un Automate, puiſqu'aſſurément un Automate eſt incapable de ſentiment.

CHAPITRE DERNIER.

LA connoiſſance de l'Exiſtence de Dieu, celle de l'Ame, celle de la nature de l'Eſpace & de la Matiere, ſont les fondements de tout ce qu'on peut connoitre, les ſources de toutes les verités & de tous les objets que les Sciences peuvent ſe propoſer. Mais pour ne pas rendre ces premieres connoiſſances infructueuſes, il faut entrer dans les details de ce qui peut nous y intereſſer. Il faut tacher d'y découvrir ce qui peut contribuer à notre Bonheur, regler notre Conduite, & aſſurer nos demarches. Il faut donc

y reflechir de nouveau & particulierement. C'est aussi ce que je me propose de faire par de nouvelles Recherches sur la Nature, les Droits, & les Devoirs des Etres Moraux. Je n'avancerai que par la même methode, c'est-à-dire, qu'avec l'évidence, qu'après m'être assuré par elle que je puis aller surement: Semblable à un aveugle timide qui n'ose marcher qu'après s'être assuré avec son bâton de la solidité du terrain, & qui peut dire alors, *cum Baculo tutus*.

FIN.



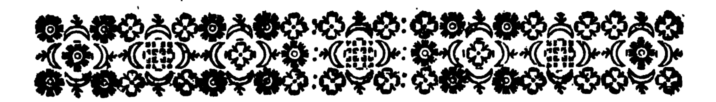


TABLE DES TITRES,

Qui se trouvent dans cet Ouvrage.

LIVRE PREMIER.

LIVRE SECOND.

T A B L E.

LIVRE TROISIEME.

LIVRE QUATRIEME.

CHA-

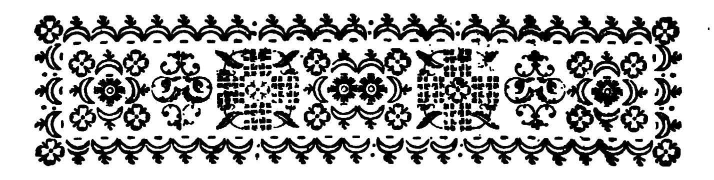
LIVRE CINQUIEME.

LIVRE SIXIEME.

Fin de la Table.



TABLE



TABLE

Des Définitions de quelques Termes.

Table des Définitions.

Mortel

AVERTISSEMENT.

L'Auteur n'ayant pas été à portée pour revoir les Epreuves de cet Ouvrage, il n'a pu en corriger les fautes, & y faire les changemens neceſſaires, qui ne lui avoient pas frapés la vue dans ſon MS. comme ils l'ont fait dans les feuilles imprimées. C'eſt pourquoi on prie très-inſtamment ceux qui voudront lire cet Ouvrage de prendre la peine de corriger ou de faire corriger auparavant les Fautes ſuivantes & d'avoir la bonté de ſuppléer aux autres.

FAUTES À CORRIGER ET CHANGEMENS À FAIRE.

Page 11 Ligne 17 *Ils déduiſent une propoſition, ils tirent*, liſez, *Ils deduiſent une propoſition*, de cette propoſition *Ils tirent*

Page 53 Ligne 32 *de Philoſophes*, liſez, *de Philoſophie.*

Page 57 Ligne 27 *on pourroit voir*, liſez, *on pourroit* faire *voir.*

Page 59 Ligne 10 après *pas l'autre*, ajoutez, *& cependant c'eſt la meme choſe.*

Ligne 18 après *ſur les autres*, ajoutez, *toujours paſſives.*

Ligne 40 *ce qui ne me paroit pas vrai*, liſez, *ce qui ne me paroit pas trop intelligible.*

Ligne dern. de la même page, *ma propre exiſtence*, liſez, *ma propre ſubſtance.*

Page 60 Ligne 7 *l'union des parties*, liſez, *l'union de parties.*

Page 60 Ligne 24 *les jours du mois, de la Lune*, liſez, *les jours du mois*, ceux *de la Lune.*

Page 62 Ligne 36 *non intelligent & que*, liſez, *non Intelligent* ou tout intelligent *& que*

Page 68 Ligne 27 *Il avoit*, liſez, *Il auroit.*

Page 70 Ligne 31 *au vice*, liſez, *au vuide.*

Page 72 Ligne 34 *canonicales*, liſez, *canoniales.*

Page 74 Ligne 17 *differens etres qui compoſent*, liſez, *differens etres que compoſent.*

Ligne 27 *mutuel des parties*, liſez, *mutuel de parties.*

Page 75 Ligne 10 après *des autres*, ajoutez, *par leurs attributs particuliers.*

Ligne 33 *analogia*, liſez, *analogica.*

Page 76 Ligne penultieme. *Il eſt ſi ſubtil*, liſez, *& ſi ſubtil.*

Page 77 Ligne 36 *Sacrificulorum*, liſez, *Sacricolarum.*

Page 78 Ligne 33 *ſur la prudence ou l'Hypocriſie*, liſez, *ſur* leur *prudence ou Hypocriſie.*

Page

E R R A T A.

Page 80 Ligne 29 *La mer separe*, lisez, *la mer* qui *separe.*
Page 83 Ligne 11 *comme une source*, lisez, *comme* la *source.*
Page 87 Ligne 2 effacez *les verités.*
Page 88 Ligne derniere *titre a eté*, lisez, *titre a* aussi *été.*
Page 96 Ligne 11 *s'il n'existe qu'en*, lisez, *s'il n'existe en.*
Page 98 Ligne derniere, *croire & ce*, lisez, *croire & de ce.*
Page 106 Ligne 30 *m'obligeroit*, lisez, *m'obligera.*
Page 108 Ligne 5 *faillir*, lisez, *féblir.*
Ligne 31 *je dirois ce qui est vrai, une verité*, lisez, *je dirois ce qui est vrai, je dirois une verité.*
Page 111 Ligne 6 *les unes aux autres*, lisez, *les unes avec les autres.*
Page 114 Ligne 13 *& que pour*, lisez, *&* peut etre *que pour.*
Page 120 Ligne 30 *ainsi un sourd & un aveugle ne peut avoir les Idées*, lisez, *ainsi un sourd & un aveugle* de naissance *peut avoir les Idées.*
Page 139 Ligne 9 *& dans*, lisez, *&* qui *dans.*
Page 148 Ligne 1 *& je ne puis*, lisez, *&* que *je ne puis.*
Ligne 39 *si c'est un*, lisez, *si c'etoit un.*
Page 152 Ligne 12 *qui puisse me le faire*, lisez, *qui puisse me* la *faire.*
Page 154 Ligne 20 *supposant l'impossibilité*, lisez, *supposant* necessairement *l'impossibilité.*
Page 157 Ligne 5 *le contraire*, lisez, *si le contraire.*
Ligne 6 *absurde* lisez, *absurde*, avec une virgule.
Ligne 37 *sens*, ajoutez, mal éxaminé.
Page 159 Ligne 24 *ne peut pas etre*, lisez, *ne peut pas* ne pas *etre.*
Page 162 Ligne 18 *d'evident*, lisez, *que d'evident.*
Page 176 Ligne 16 *à l'idée une chose*, lisez, *à l'idée d'une chose.*
Page 293 Ligne 10 *ne peuvent etre*, lisez, *peuvent etre.*
Page 311 Ligne 26 *dusse-je*, lisez, *dussai-je.*
Page 332 Ligne 9 *de ce qui le produit*, ajoutez, *& cause à l'egard de ce qu'il produit.*
Page 335 Ligne 11 *fait voir au Theoreme*, lisez, *fait voir* consequemment *au Theoreme.*
Page 336 Ligne 6 *ce qui est fait n'etant pas*, lisez, *ce qui est fait* n'est *pas.*
Page 355 Ligne 11 *qu'il n'y pas*, lisez, *qu'il n'y* ait *pas.*
Page 358 Ligne 30 TERENCE, lisez, PLAUTE.
Page 364 Ligne 4 *l'Amerique*, lisez, *le Mexique.*
Page 386 Ligne 7 *leur*, lisez, *la.*
Page 404 Ligne 4 après *qui s'y unissent*, ajoutez, *comme il décroit à mesure qu'il s'en detache.*

Page

ERRATA.

Page 407 Ligne 32 *ou plusieurs unis*, lisez, ou *plusieurs être unis*.

Page 409 Ligne 27 *qui est de*, lisez, *qui* ait *de*.

Page 432 Ligne 12 *s'approche du*, ajoutez, *bord du*.

Ligne 26 *au travers*, ajoutez, *des trous*.

Page 435 Ligne 16 *a la simplicité de la nature*, lisez, *a la simplicité de* sa *nature*.

Page 450 Ligne 13 *egalement de toute la masse*, lisez, *egalement* de tous cotés *à toute la masse*.

Page 465 Ligne 8 *& qui se communique*, lisez, *& qui* le communiquent.

Page 469 Ligne 24 *repetitions des sens*, lisez, *repetitions des* sons.

Page 478 Ligne 11 *au reflechis*, lisez, *ou reflechis*.

Ligne 18 *d'une autre*, lisez, *d'une glaciere*.

Ligne 34 *augmentation de mouvement dans les fibres*, lisez, *augmentation de* Transpiration soit par une augmentation de *mouvement dans les fibres*.



